LECTURAS
Serie **Filosofía**
Director FÉLIX DUQUE

Calle del Gobernador, 18
28014 Madrid
WWW.ABADAEDITORES.COM

diseño SABÁTICA

producción GUADALUPE GISBERT

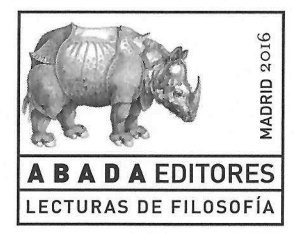
ISBN 978-84-16160-60-0
IBIC HPJ
depósito legal M-33452-2016

preimpresión ESCAROLA LECZINSKA
impresión VIRO, SERVICIOS GRÁFICOS, S.L.

ROMÁN CUARTANGO

El poder del espíritu

HEGEL Y EL *ÊTHOS* POLÍTICO



ABADA EDITORES
LECTURAS DE FILOSOFÍA

«La audacia de la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la primera condición del estudio filosófico...».

HEGEL, *Discurso de toma de posesión*.
Berlín, 22 de octubre de 1818 (*Werke* 10: 403)

1. INTRODUCCIÓN

Esbocemos nuestra situación moderna con un par de trazos: una compleja y problemática reunión de sujetos orgullosos cuya libertad se ve constreñida por un poder político que se inmiscuye en sus asuntos y que sirve a otros poderes aún más inquietantes. Pero, por otra parte, esos sujetos también reclaman de aquel ciertas garantías que les proporcionen seguridad en su propia existencia. De ahí proviene la *insociable sociabilidad* (Kant) que proyecta su reflejo sobre los Estados. Lo más inmediato, aquello con lo que nos topamos, son individuos sueltos, en latente o abierta disputa. En la mayoría de los casos, cuentan con una precaria conciencia de la posición en la que se hallan. El individuo moderno ya no se define a partir de la pertenencia a la comunidad. Por el contrario, ha tomado tal distancia respecto a ella que se encuentra solo, llegando a desarrollar en ocasiones incluso una conciencia paranoica. Se siente acosado, pues los propósitos de los demás asedian su bien más preciado: la soltura que le proporciona el saberse libre.

Y aquí entra en escena Hegel. El supuesto del que parte este ensayo es que dicho filósofo elaboró un punto de vista que hace posible combinar la exigencia de soltura individual, sin la que un sujeto no merecería dicho nombre, con la certeza de que puede haber garantías para el libre desenvolvimiento de cada uno; es decir, que hay un abrigo de sentido capaz de acoger a los solos. Partiendo de esto, el objetivo es presentar la filosofía política hegeliana e investigar si sus conceptos fundamentales pueden ofrecernos orientaciones relevantes para una reflexión sobre las condiciones del mundo moderno (e incluso tardomoderno).

La filosofía del espíritu de Hegel habría sido impulsada por la exigencia de formar esa conciencia privada inicial del individuo, que propende a soltarse, de manera que pudiera alumbrar la confianza política imprescindible para una criatura que esencialmente debe desenvolverse en sociedad y que, por eso mismo, reclama estructuras de reconocimiento que lo acojan como miembro legítimo, lo que significa ser incluido como un posible discrepante. De esa manera, un sujeto convenientemente formado (capacitado para tomar parte) debería hallar una satisfacción profunda en el seno de una comunidad políticamente estructurada[1].

Sin embargo, la filosofía política hegeliana no suele ser vista precisamente como una metafísica de la libertad. Por el contrario, se la identifica con cierto esfuerzo reaccionario que buscaría cubrir con el manto de las ideas un orden institucional ya sobrepasado por las revoluciones modernas. De acuerdo con esta manera de ver las cosas, Hegel aparece

1 Como señala Weil (1970: 46): «Lo que aquí interesa es la tesis de que la voluntad libre solo puede satisfacerse comprendiendo que busca y buscó siempre la libertad en una *organización* racional, universal de la libertad (y aquí *de la libertad* es genitivo tanto del sujeto como del objeto)».

como el filósofo principal de la restauración. Y, sobre todo, como el filósofo de un Estado tan absorbente que llega a exprimir al individuo. Al menos eso es lo que sucedería con el Hegel maduro —el de 1821 (*Filosofía del Derecho*) o de los años posteriores (*Filosofía de la historia*)—, consagrado, desde su cátedra berlinesa, al servicio de la monarquía prusiana. Muy atrás habrían quedado entonces los afanes revolucionarios que le impulsaron en su juventud a plantar un árbol de la libertad junto a sus amigos Hölderlin y Schelling o a escribir sus sistemas políticos del periodo de Jena. El gran filósofo berlinés habría cedido a las reclamaciones conservadoras del momento y traicionado entonces su propio pensamiento, al someter, como indica Marcuse (1972: 214), la sociedad a la naturaleza, la libertad a la necesidad, la razón al capricho. En definitiva, su pecado residiría en haber adaptado el despliegue lógico de la Idea a las condiciones de una situación histórica, volviéndose criticable, según sostiene Marx, no por describir la esencia del Estado moderno tal como es, sino por presentar lo que es como la esencia del Estado.

Así pues, parece que la filosofía hegeliana, puesta al servicio de la restauración política, venía obligada a proporcionar argumentos para que lo realmente existente fuera comprendido como el resultado inevitable de una potencia necesaria, como el desarrollo de la esencia misma de lo social y como fin de la historia. La restauración se convierte entonces en justificación. Para ello habría llegado incluso a forzar la capacidad de los conceptos (Ruge), de tal manera que las realidades socio-históricas que debían ser justificadas (la monarquía, el sistema bicameral, los estamentos, etc.) pasaran por determinaciones lógicas. La consecuencia inmediata de este proceder habría sido la pérdida de la capacidad racional (conceptual) imprescindible para *enfrentarse* a lo existente y superar, en forma de teoría crítica, tanto

la unilateralidad de los principios abstractos cuanto la fijación, también abstracta y aún sin desarrollar, de la realidad efectiva.

A las anteriores lacras teóricas de Hegel habría que añadir una concepción reduccionista de la sociedad en cuyo seno, como se ha dicho, la posición de lo individual experimenta un importante menoscabo. El sistema hegeliano, según Marx (1986: 49), estaría dominado por una especie de mística de la Idea. A ella se debería el forzamiento lógico de la realidad del que venimos hablando; es decir, la sobreinterpretación de la dinámica de las acciones de los hombres reales desde la perspectiva del encadenamiento de las determinaciones lógicas. Marx llega a afirmar que Hegel sustituye *la lógica de la cosa por la cosa de la lógica*. Es decir, lleva a cabo una racionalización portentosa de los procesos reales, que llegan a adoptar, de tal manera, la figura de una abstracción lógica. Pero en realidad, por mucho que la mística de la Idea lo envuelva todo en una atmósfera espiritual, el Estado no sería más que una proyección de los conflictos sociales, una estructura en la que las relaciones de dominio se verían confirmadas y consolidadas.

¿Cómo es que Hegel se atreve a reorientar de esa manera la que, por lo demás, es considerada por el propio Marx como muy potente e iluminadora dialéctica? ¿Quizá atemorizado ante la revolución que se ha extendido por Europa? ¿O puede que a causa de cierto talante antiliberal que subyace a su filosofía política? Ambas razones han sido aducidas, y ambas se encuentran, supuestamente, entrelazadas. Pero tal vez haya llegado el momento de suponer algo completamente distinto: que la concepción hegeliana del espíritu, así como la del poder asociado a este último, sea acertada. ¿Y si no fuera el miedo a la revolución, que atenaza al reaccionario, lo que se halla aquí activo?, ¿y si el impulso que con-

duce a desarrollar una teoría del Estado como contrapunto de la noción del individuo especulativo surgiese de una genuina comprensión metafísica de lo que significa ser un sujeto consciente de sí y, por lo tanto, libre?

2. ESPÍRITU Y LIBERTAD

¿Qué significado le corresponde a la afirmación de que el espíritu, a diferencia de la naturaleza, es una sustancia libre? Tal vez que se trata de una paradójica *sustancia*[2] *no subsistente* o cuyo permanecer, durar y conservarse poseyeran un carácter cambiante y, en último término, que no pudieran ser prescritos, es decir, que no dependieran del dominio de algo antecedente.

Pero en gran parte lo anterior ya se encuentra presente en las concepciones que nos proporciona la tradición. Toda sustancia es libre (*causa sui*) y a la par necesaria. Y, pese a ello, lo que llama aquí la atención es algo distinto, relativo más bien a la exigencia de comprender la soltura misma como si fuera lo sustancial. El elemento irreductible del acontecer, el aspecto absoluto –independiente, ilimitado, carente de relación– entendido como un configurarse individual: «esto sucede sin que tuviera por qué suceder». Y ello se

2 Aquello que permanece, dura y se conserva en algo que cambia.

debe a que irrumpe una fuerza inesperada: cuando un sujeto se desenvuelve como tal, entonces se desprende de la situación de partida (de lo dado) –es libre–. De esa manera, el permanecer cede inexorablemente ante el empuje del movimiento de retirada desde lo fijo y quieto, que se abre a lo imprevisto e incierto.

Sin embargo, pensar de manera adecuada este nuevo fenómeno significa conseguir abordarlo como si se tratara de algo sustancial. Únicamente así puede presentar un rostro digno de ser encarado o, lo que es lo mismo, convertido en contenido para el pensamiento. Es decir: la libertad tiene que mostrarse –al menos bajo algún respecto– como necesidad.

Tal es lo que sucede con la libre y suelta individualidad. Puede que esta constituya el punto de partida para la consideración ética y política. Sin embargo, no permanece inmaculada cuando se la piensa convenientemente, es decir, desde la perspectiva de la ciencia, de lo absoluto o del espíritu[3]. De hecho, este último, aunque posea los rasgos sustanciales del sujeto (que incorpora necesariamente, puesto que libre, un componente individual), constituye siempre un plano más elevado que el de la simple subjetividad. ¿Qué significa el espíritu en este contexto? La forma desplegada y completa (no meramente inmediata) de la conciencia histó-

3 «*Lo absoluto es el espíritu*; he aquí la definición suprema de lo absoluto. –Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido, puede decirse, fue la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía. Sobre este punto se ha concentrado toda religión y [toda] ciencia; solo desde este esfuerzo debe concebirse la historia universal. [...]

Captar esto en su propio elemento (el concepto), a saber, captar lo que ahí estaba *dado* a la representación y que es *en sí* la esencia, es la tarea de la filosofía; tarea que no se ha cumplido verdadera e inmanentemente mientras el concepto y la libertad no son su objeto y su alma» (*Enz* § 384 obs.).

rico-cultural que cobra realidad efectiva en las leyes, las formas de la cultura, el arte, el pensamiento, la religión, etc. Y puesto que se trata de una totalidad, no puede ser aprehendido mediante una fórmula simple; requiere la experiencia entera del pensar.

Una de las manifestaciones principales de esta sustancia espiritual lo constituye ese mundo en el cual los sujetos hallan su hábitat más propio: la sociedad. Ella responde justamente a esa paradójica conformación característica de un todo de individualidades o de una sustancia que se reconfigura sin cesar a través de un complejo entramado de presencias diversas. Y, de acuerdo con el planteamiento de Hegel –el «más grande filósofo político de la sociedad moderna» (Avineri 1972: X)–, podría decirse que el asunto crucial sería entonces precisamente el concerniente a la posibilidad de constituir un orden social integrado por individuos. El individuo, entendido como sujeto político, constituye uno de los elementos capitales (si no el primero) de la modernidad.

Pero la realización de un orden de individuos no habrá de ser fácil. Si lo pensamos bien, este empeño tiene que ver, en realidad, con la cuestión, enrevesada, de cómo otorgar presencia y configuración a eso que, de suyo, tiende a disgregarse y desviarse. Pues el rasgo más importante de los individuos es su *individualidad*, y esto remite al *salirse* del marco que las reglas establecen y resultar (literalmente) incomprensible.

Hegel comienza por hacer suya esta exigencia. Considera también al individuo como el sujeto político. Sin embargo, esto no significa para él lo mismo que la simple entronización del *individualismo*. Porque, bien pensado, aquel no representa el *único* sujeto. Es más: lo que intentará probar es que el sujeto individual no significa la simple individualidad

cuando se lo considera de un modo conveniente: entonces aparecerá, como veremos, bajo la forma de *voluntad en y para sí libre*. Precisamente por eso, para evitar una comprensión limitada, se tornará imprescindible distinguir entre el individuo tomado como lo que resta en un proceso de abstracción y el individuo-singular lógico en el que se concreta el mundo social resultante del desarrollo del espíritu objetivo.

Y es precisamente en este punto donde se pone de manifiesto una dificultad de gran calibre. Lo que siempre ha estado en disputa es si al dejar atrás al individuo abstracto no se elimina también de la consideración filosófica la individualidad misma de los individuos. Hay que tener en cuenta que Hegel concibe el espíritu objetivo (el mundo institucional y simbólico en el que tienen lugar las relaciones entre los seres humanos) como un sistema cuyo sentido proviene de su forma lógica y no de algún impulso particular y problemático que surja de los sujetos individuales. A fin de cuentas, estos se constituyen como tales al estructurarse de modo sistémico, dando lugar a una sociedad articulada.

Lo anterior se encuentra íntimamente relacionado con el asunto del contrato social, sobre el que habremos de volver en más de una ocasión. Hegel insiste en que, cuando se formula la pregunta referente a quién debe hacer la constitución, eso supone que no existe ninguna o, lo que es lo mismo, «que sólo habría una simple *multitud* atomística de individuos» (*PhR* § 273 obs.). Se da por hecho que los individuos preceden al orden o constitución, y que ejercen un derecho fundacional de decisión. Se los piensa, pues, como partículas elementales que se combinaran de una u otra manera para producir un ente humano comunitario. Pero Hegel está interesado en mostrar que, en realidad, el mundo social se encuentra ya constituido y no disperso en esa multitud inconcebible [«el concepto no tiene nada que ver con una multitud» (*ibidem*)]. Los individuos no serían sino abstracciones de esa existencia comunitaria, resultado de operaciones realizadas sobre ella, lo que significa que se encuentran ya siempre constituidos como mundo social[4]. Desde una perspectiva semejante, los individuos *parecen* ser medios para la realización de los fines racionales o espirituales cuyo poder y dominio los excede largamente.

Según ha señalado Dieter Henrich, esta manera de concebir la realidad humana podría ser vista como una suerte de «institucionalismo». Eso significa que la sustancia espiritual de la que se nutre la individualidad –y que se ve afectada asimismo por la potencia negativa de esta última– se halla de alguna forma encarnada en las instituciones. Si esto es así, entonces la libertad individual únicamente podrá realizarse de modo pleno en el seno de un orden objetivo racional que comprenda en su propia lógica aquella voluntad, pero sin que eso represente una enajenación de la misma (1983: 31). A ello se debe que la teoría hegeliana del espíritu se halle orientada hacia un norte representado por el concepto de Estado (1983: 35).

Pese a todo, lo anterior no significa restar importancia a la posición individual. Hegel hace suya la condición moderna, para la que ningún fin extraño puede prevalecer por encima de los fines de los individuos, que nunca deben ser considerados como medios que se subordinen de manera heterónoma a propósitos superiores. Y en ello se percibe la

4 Cf. *PhR* § 156 Z: «El espíritu tiene realidad efectiva, y sus accidentes son los individuos. En lo ético (*beim Sittlichen*) son siempre posibles, pues, solo dos puntos de vista: que se parta de la substancialidad o que se proceda atomísticamente y se vaya ascendiendo desde la individualidad como base. Este último punto de vista es carente de espíritu, porque únicamente conduce a una composición; pero el espíritu no es nada individual, sino unidad de lo individual y de lo universal».

relevancia de una noción como la de espíritu, distinta de la simple naturaleza. La sustancia no representa una positividad compacta, sino que debe ser pensada también como incluyendo el contraponerse, la diferencia y lo negativo. Pero entonces parece que el conflicto resulta a la postre inevitable. Así que se vuelve necesario establecer alguna suerte de compromiso entre ambos elementos. Siguiendo a otros autores que han pensado el modo de resolver la contradicción constitutiva del mundo moderno, Hegel apelará a la *astucia de la razón* como expediente que permite dar cuenta de que la persistencia de los individuos en su particularidad no impide apreciar algo así como la realización de la Idea, del principio universal o del fin último.

Sin embargo, enseguida regresan las dudas: ¿hasta dónde alcanza la astucia de la razón?, ¿llega acaso a dominar el entendimiento humano, transformando a los hombres en meros instrumentos? De otra manera: ¿expresa el concepto de espíritu la concreción de la libertad o su sumisión? Y en todo caso, ¿la libertad de quién, de todos o de cada uno? ¿La libertad de hacer lo que debe hacerse o la de sustraerse al proceso mismo de concreción? Esta es la forma en que se suele interpretar el asunto: que la razón maneja a los hombres, que se encuentra entre ellos como un agente emboscado que «mueve los hilos». No obstante, es posible asimismo una lectura diferente: se trataría de un expediente teórico empleado con vistas a comprender cómo los fines particulares contrapuestos se transforman de algún modo en fin universal. De ese modo, lo único que estaría haciendo Hegel es proponer una versión *ex post* de lo acontecido y no un mecanismo que anula la libertad humana.

Con todo, lo anterior no evita la reserva de quien objeta que la única posible autodeterminación del individuo se tiene que producir a través de su identidad con el espíritu. Lo que

significa que damos vueltas alrededor de este enigmático concepto: más parecido a un sujeto que a un objeto, pero tampoco propiamente un individuo, sino más bien una trama de sentido. Así que la pregunta retorna: ¿qué es el espíritu?

Podría decirse que el concepto de «espíritu» algo tiene que ver con la necesidad de asumir la subjetividad como principio sustancial, una *asunción* que posee el doble sentido de aceptación de dicho principio y de crítica del mismo. Se dijo más arriba: representa el esfuerzo por pensar el ser como una sustancia subjetiva, una sustancia dinámica, semoviente y aperceptiva; libre, en fin. Ya indica Hegel algo similar en el prólogo de la *Fenomenología* (15): «todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*». Que cada diferencia, cada otredad, pueda ser pensada como el *volverse otro* de la propia sustancia: y también como el reflexionar sobre sí[5]. Una sustancia reflexiva muestra una diferencia fundamental con respecto a la naturaleza, ya que su esencia reside formalmente en la libertad: «la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo» (*Enz* § 382). Frente a la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) que caracteriza a la sustancia natural, el espíritu tiene que ver sobre todo con la conciencia[6]. Este atributo define la intencionalidad, de la que provienen las tramas de significados, valores, instituciones, etc., síntomas de que se halla activo eso que Heidegger denomina un ser-en-el-mundo.

5 Hegel convierte los accidentes en modos de la sustancia y, entonces, concibe la sustancia según el modelo de la mónada leibniziana: como actividad noética y como *apercepción*. La sustancia será, pues, subjetiva. Pero la subjetividad habrá de ser también sustancial: la mediación *spinocista*. «Sustancia sujeto»: se mueve y no permanece (la mediación *aristotélica*: *enérgeia* y *entelécheia*).

6 «Pero la esencia que *es en y para sí* y que, al mismo tiempo, es ella real como conciencia y se representa a sí misma, es *el espíritu*» (*Fen*: 259).

En la *Fenomenología*, Hegel introduce el concepto de espíritu en conexión con el entramado intersubjetivo de la autoconciencia, que se manifiesta en las relaciones de reconocimiento. La estructura de la autoconciencia se expresa paradigmáticamente en la interacción que tiene lugar entre dos autoconciencias. Así es como aquel concepto se encuentra presente *para nosotros* (*Fen*: 113)[7]. El *yo* no es pensado como un ente solitario; por el contrario, se halla enfrentado a otro *yo* y situado en un mundo, es decir, en una estructura significativa que proporciona estímulos conceptuales y normativos ante los que es necesario comportarse (responder, etc.). Hay, pues, una conexión entre autoconciencia, reconocimiento y espíritu. Este constituye entonces la sustancia absoluta, que se define como unidad de dos autoconciencias que se diferencian mutuamente. La unidad viene representada, según se verá, por el *yo* que es el nosotros y el nosotros el *yo*. Y de ahí que resulte necesario concebir las autoconciencias individuales, en su libertad e independencia, como una especie de espíritu deficitario.

Resumiendo lo anterior, podría decirse que el concepto de «espíritu» proporciona la herramienta categorial para abordar aquella realidad que envuelve y sirve de soporte a las evoluciones del sujeto, ese que se ha convertido en elemento nuclear del pensamiento moderno. Gracias a ella, puede ser concebido el modo en que la sustancia de la que hablamos se determina frente a la naturaleza, poseyendo entonces los atributos propios de la libertad: incertidumbre, falta de cierre, historicidad, apertura a la interpretación... El espíritu constituiría algo así como la «naturaleza» no clausurada en la que los sujetos pueden desplegar su existencia libre[8]. Pero al mismo tiempo, también permite pensar el modo en que la sustancia se determina frente a la subjetividad (conciencia) abstracta o limitada, lo que apunta hacia ciertos rasgos definitorios como el reconocimiento, la totalidad, así como el tejido de significados, las relaciones inferenciales, etc.

7 Puede que ellas no lo perciban, pero sí el sujeto de la consideración pensante, para el cual lo menos evidente constituye el tema o la tarea. Este «nosotros» tiene, pues, que ver no solo con la comunidad del saber (que integran los que ya han alcanzado la perspectiva adecuada del espíritu o de la ciencia), sino también, y sobre todo, con lo diferencial frente a «ellas».

Según se ha dicho, el espíritu representa, frente a la naturaleza, el reino de la libertad. En efecto, la consideración de la realidad subjetiva desde la perspectiva del espíritu hace posible delimitar el dominio dentro del cual se puede conferir verdadero significado al concepto de la libertad. Ciertamente el significado primero es negativo —a saber: el desprenderse o soltarse de cualquier atadura o dependencia—, pero, por ello mismo, también uno que requiere ulteriores y más precisas determinaciones. En este sentido, el sujeto libre no puede ser pensado sin tener en cuenta su tendencia a sustraerse a los contenidos de su querer. Y precisamente lo que Hegel quiere mostrar es la necesidad de hacerse cargo de los entramados significativos en el seno de los cuales habrán de adquirir valor su acciones. La satisfacción de los propósitos del sujeto no se encuentra, ni mucho menos, garantizada para una libertad abstracta, que resultaría a fin de cuentas vacía, dado que los contenidos de la acción no pueden ser concebidos como libres en sí mismos.

La elaboración de un concepto de libertad suficientemente rico en determinaciones exige entender al propio individuo desde la perspectiva del espíritu, de manera que se

8 «El espíritu es la naturaleza de los individuos, su sustancia inmediata y su movimiento y necesidad; él es su *conciencia* personal en la existencia de la misma manera que su conciencia pura es su vida, su realidad efectiva» (*FE*: 254).

le dote de propiedades relacionales que solo pueden hacerse efectivas en un contexto esencialmente intersubjetivo y que resultan inaccesibles cuando se aborda el asunto desde un ángulo limitadamente liberal. Por su parte, como iremos viendo, esa perspectiva del espíritu de la que hablamos únicamente cobra verdadero sentido si se manejan no simples conceptos sino categorías especulativas (ideas). Es de esperar que todo ello sea comprendido a medida que nos adentremos en la concepción hegeliana.

3. LA ESENCIA SUBJETIVA DEL ESPÍRITU

La noción de espíritu trae consigo una perspectiva comprehensiva y descentrada de la subjetividad, lo cual significa algo más que el punto de vista de una conciencia solitaria. No es posible, por ejemplo, representarse la realidad sin contar con las capacitaciones que permiten moverse en un ámbito significativo de carácter social (tomando posiciones frente a otros, argumentando, etc.). Por eso mismo, aunque el espíritu aparezca de entrada como una suerte de relación reflexiva (espíritu subjetivo), también se configura en la forma de un mundo institucional en el que la libertad se constituye como algo presente dotado de consistencia (espíritu objetivo); y asimismo llegará a convertirse finalmente en la reunión de su objetividad y su idealidad o concepto (espíritu absoluto).

La vertiente epistémica de este equilibrio entre el sujeto y el objeto que implica el punto de vista del espíritu se torna patente en la manera en que se concibe el acto cognoscitivo. Este debe ser necesariamente considerado como algo que

acontece en el seno de un tipo de comportamiento específicamente humano al que llamamos «saber». Así, manejar conceptos –algo que hacen los sujetos– no consiste en captar (en el sentido de «coger» algo), sino que se parece más a una praxis en la que el sujeto se ve habilitado para hacer determinadas cosas (lo que implica una cierta normatividad). Saber, entonces, significa mucho más que conciencia simple[9]; apunta a una praxis articulada de carácter inferencial, un entramado semántico para cuyo abordaje el concepto de espíritu abre una perspectiva muy fructífera.

Y el espíritu incorpora las propiedades básicas del sujeto mencionadas anteriormente (autoconciencia, intencionalidad, libertad), pero de manera que no se vean limitadas en una lógica bipolar (yo/no-yo, sujeto/objeto, libertad/determinación). Es decir, aunque no coincida simplemente con el sujeto solitario y egocéntrico que hace época en la era moderna, «espíritu» sigue haciendo referencia a *lo* subjetivo. De ahí la formulación programática que aparece en el prólogo de la *Fenomenología*; en ella se conecta el logro del punto de vista del espíritu con el esfuerzo por pensar el ser como una sustancia subjetiva, una sustancia viviente y referida a sí.

El *yo* participa de esta ontología espiritual, aunque personifica exclusivamente uno de sus aspectos posibles: el de la imprescindible (pero insuficiente) autorreferencia que se

9 Esta manera de abordar el asunto hace que algunos pragmatistas, como Brandom, estén muy interesados en el concepto hegeliano de «espíritu», que se vuelve una pieza central para el desarrollo de su propio programa filosófico: «Uno de mis principales objetivos es presentar y explorar las consecuencias de una especie particular de principio de demarcación del ámbito de la cultura, así entendida. [...] me interesa sobre todo lo que hace posible la emergencia de la peculiar constelación de los comportamientos conceptualmente articulados que Hegel llamó *Geist*» (2002: 41).

expresa en la forma de la *certeza de sí mismo*. En efecto: el *yo* se encuentra determinado a la vez frente a su objeto, un no-*yo*. La meta del espíritu consistirá entonces en elevar esa *certeza* a *verdad*, otorgando expresión a la identidad de los dos polos (la conciencia y su cosa). Resulta necesario, pues, poner a prueba la solidez de la mencionada certeza, para saber qué elementos la componen, qué supuestos indiscutidos la sustentan, si estos últimos no ocultan un entramado que debe ser descubierto, etc. Los peldaños a través de los que discurre ese ascenso son: a) la conciencia (tiene un objeto enfrente), b) la autoconciencia (el objeto enfrentado es el *yo*) y c) la unidad de la conciencia y la autoconciencia (el contenido del objeto como sí mismo: la razón y el concepto de espíritu).

Lo anterior significa que el proyecto hegeliano, que busca otorgar al sujeto la completud propia de algo que obra y se pone por obra, proporcionándole la conveniente contextualización metafísica, implica necesariamente superar la subjetividad (abstracta) moderna y elevar el pensamiento sustancial a la *apercepción*[10]. La autoconciencia encarna dicho principio que, como tal, se encuentra aún por desarrollar. Y este *yo* formado debe asumir no solo las relaciones y contenidos sin los cuales ni siquiera llegaría a ser, sino también resolverse a intervenir de diversas maneras en el mundo. Se ve, pues, impulsado a proporcionar contenido y objetividad al saber de sí abstracto. Asimismo experimenta el impulso

10 «La verdad de la conciencia es la *autoconciencia*, y esta el fundamento de aquella, de tal modo que en la EXISTENCIA toda conciencia de otro objeto es autoconciencia; yo sé del objeto como de algo mío (él es mi representación), yo sé de mí por tanto en él. –La expresión de la autoconciencia es yo = yo; *libertad abstracta*, idealidad pura. –La autoconciencia está así sin realidad pues ella misma, que es objeto suyo, no es un tal, ya que no se da ninguna distinción entre ella y su objeto» (*Enz* § 424).

contrario: liberarse de la inmediatez sensible, superando la objetividad dada para ponerse como idéntico consigo mismo.

A medida que escala a las alturas del espíritu, el ser se concreta como sujeto (lo que significa que se pasa de la consideración meramente abstracta a una que tiene en cuenta la perspectiva de conjunto); y, asimismo, el sujeto se dota de contenido (pierde su carácter separado al hacerse cargo de los lazos que configuran una totalidad). El *espíritu* constituye, pues, el sujeto desarrollado; y del mismo modo, el ser en su verdadera manifestación.

Por eso, bajo esta manera de considerar, aparecen enfrentados el individuo universal y el individuo particular o espíritu inacabado, que se aferra a una sola determinación, mientras que las demás quedan borrosas. Y en este momento se escenifica un drama que apunta, por su propia dinámica, al logro de una comprensión conveniente de las razones de cada lado, acogidas bajo la cobertura de un nuevo ropaje expresivo, eso que Hegel llama *Aufhebung*. Pero el advenimiento de aquella compresión indica que el tiempo está maduro ya para el proceder científico que, en este caso, adopta la forma del conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro. Por su parte, la filosofía exige que la conciencia se halle en este *elemento* de la pura espiritualidad[11].

11 «El que lo verdadero solo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Solo lo espiritual es *real* [*das Wirkliche*]; es la esencia o el *ser en sí*, lo que se mantiene y lo *determinado* –el *ser otro* y el *ser para sí*– y lo que permanece en sí mismo en esta determinidad o en su ser fuera de sí o es *en y para sí*. Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o *en sí*, es la *sustancia* espiritual. Y tiene que ser esto también *para sí mismo*, tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu, es decir, tiene que ser como *objeto* y tiene que serlo, asimismo, de modo inmediato, en cuanto objeto superado, reflejado en sí. Es *para sí* solamente para nosotros, en cuanto que su contenido espiritual es engendrado por él mismo; pero en cuanto que es para sí también para sí mismo, este autoengendrarse, el concepto puro, es para él, al mismo tiempo, el elemento objetivo en el que tiene su existencia; y, de ese modo, en su existencia, es para sí mismo objeto reflejado en sí. El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la *ciencia*. Esta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento» (*Fen*: 19).

«Espíritu» es el concepto adecuado para una vuelta sobre sí misma de la sustancia, pero no en actitud objetiva sino práctica: se media consigo (en tanto que «objeto» intencional, estaría ya *aufgehoben*). La auto-identidad que se halla activa en este punto representa una modificación de la estructura sujeto-objeto y su carácter meramente negativo, separador. Pero tampoco se trata del simple e inmediato ser igual a sí mismo. El espíritu se *sabe*, y eso significa también distancia evaluativa, criterios, etc. De ahí que dicho saber dé lugar, en su desarrollo, al sistema de la ciencia filosófica. Y asimismo, como el saber se diferencia de lo simplemente dado que puede captarse de manera inmediata, su logro exige un gran esfuerzo conceptual (que Hegel denomina «especulativo»). Aquello que debe tornarse por completo manifiesto apunta ya negativamente –como una inquietud– en la experiencia: que la conciencia, en realidad, era ya siempre, *esotéricamente* (en el fondo inalcanzable), espíritu. Pero lo que sucede es que dicha verdad no se encuentra aún puesta como tal para ella. Se ve, por tanto, obligada a transformarse, a configurar de manera exotérica ese saber que en el comienzo –en su comparecer *inmediato*: la conciencia sensible– representa únicamente *lo carente* de espíritu. Ante sí se extiende, pues, una penosa senda llena de confusión: un camino dialéctico. La exposición de dicho *vía crucis*, que conduce desde el estado «natural» de conciencia hasta aquella perspectiva absoluta propia de la ciencia especulativa, es lo

que habrá de desplegarse como una *Fenomenología del Espíritu* —un aparecer que Hegel califica de «ciencia de la experiencia de la conciencia»—.

Según puede apreciarse, espíritu y reflexión se hallan íntimamente unidos: el proceder de aquel consiste en el movimiento en cuyo curso lo absoluto *llega a sí mismo*. Además, esa vitalidad posee un significado negativo: un irse a pique de las determinaciones y fijaciones naturales. Y no obstante, ella constituye también «la energía del pensar», sin la que no puede haber una «vida espiritual» que merezca ese nombre. Así se manifiesta el carácter subjetivo de la sustancia: se comporta negativamente. El espíritu únicamente conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento[12]. Y, sin embargo, como dice Hegel, la vida del espíritu no solo no aborrece la muerte, sino que la soporta y se conserva en ella: muere para renacer, como sugiere la imagen del Viernes Santo Especulativo (*GW*: 414). Lo que surge de este acto sacrificial (de este éxtasis dialéctico en el cual la propia razón «perece» y se transforma) atesora una enorme potencia liberadora: el poder del espíritu.

Avanzando a través de negaciones se dejan atrás los pensamientos fijos. Y es de tal manera como estos últimos se convierten en conceptos, i.e., no simples representaciones sino círculos inferenciales (esto supone esto otro que, a su vez supone..., etc.): «son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales». La *Fenomenología* prepara, justamente, dicho elemento especulativo. En él, los momentos ya no se desdoblan en la contraposición de *ser* y *aprehender*, sino que permanecen en la simplicidad del saber (lo verdadero bajo la forma de lo verdadero). Su movimiento genera la *Lógica* o *Filosofía especulativa*. La ciencia se estructura a través de la *vida del concepto* (que no puede estarse quieto). El conocimiento científico exige entregarse a la dinámica que es propia de la cosa a la que apunta el pensamiento, con el fin de expresar su necesidad interna. Si la sustancia es sujeto, todo contenido significa su propia reflexión en sí misma[13].

En tanto que *Aufhebung* de la subjetividad abstracta, el espíritu representa el viaje hacia lo otro, a la colonia; así lo canta el poeta[14]. De esa manera se asemeja al desarrollo del principio fichteano del Yo, que llega a mediarse con su objeto, dando lugar al *ser sin más*; algo distinto del ser que comparece como correlato de la partición en el juicio, tal como lo entiende Hölderlin en *Urteil und Sein* (1961: 216). Es decir: negatividad subjetiva más suelo sustancial, que el propio sujeto debe constituir mediante el propio movimiento que deja atrás la simple reflexión. Aquella tiene que darse una sustancia a través del despliegue de su propia lógica.

12 «Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser ahí a la determinidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que solo *es* en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma» (*Fen*: 24).

13 «... la ciencia no es aquel idealismo que, en vez del dogmatismo de la *afirmación*, se presenta como un *dogmatismo de la seguridad* o el *dogmatismo de la certeza de sí mismo*, sino que, por cuanto que el saber ve el contenido retornar a su propia interioridad, su actividad se sumerge más bien en este contenido, ya que es el sí mismo inmanente de contenido como lo que al mismo tiempo ha retornado a sí, y es la pura igualdad consigo en el ser otro; esta actividad del saber es, de este modo, la astucia que, pareciendo abstenerse de actuar, ve cómo la determinidad y su vida concreta, precisamente cuando parecen ocuparse de su propia conservación y de su interés particular, hacen todo lo contrario, es decir, se disuelven a sí mismas y se convierten en momentos del todo» (*Fen*: 37).

14 «*Kolonie liebt... der Geist*» (Hölderlin 1944: 381). Este carácter colonial del espíritu no solo lo diferencia de la naturaleza, también le confiere la potencia de la otredad que se muestra como un aspecto de la propia esencia: *bei sich selbst sein im Anderen*. Al mismo tiempo, le dota de una soltura —esa que ya ha aparecido a propósito del individuo— que constituye, como se verá, el germen de su poder.

Lo verdadero, libre, etc. (en el sentido pleno –y concreto–) es el *espíritu absoluto*, que, por otra parte, no significa sino la totalidad consumada y asumida (tanto lógica como históricamente). O dicho de otra manera: la subjetividad que se descubre en su carácter sustancial. En su primera comparecencia, adopta la forma propia de lo subjetivo, del *yo*: inquietud, actividad, autorreferencia, autoproducción, desencaje, desafección, separación. Frente a lo solo *en sí* (y al positivo y quieto «*ser así*»), el espíritu representa la capacidad para retirarse de todo contenido, de toda realidad. De ahí su tendencia a producir fracturas y escisiones que, más tarde, reclaman sutura y reconciliación. El desarrollo de su lógica inmanente producirá a la postre esta última, pero no sin pena y dolor. Así, aun cuando al espíritu desarrollado especulativamente le corresponda la forma de lo *cabe sí en lo otro*, eso no significa que, de entrada, no tienda a afirmarse únicamente como *para sí sin lo otro*. El alejarse, desentenderse y desplazarse hacia una quimérica afirmación del *yo* expresa ya siempre la tendencia primera del espíritu. Por eso la libertad, que en un principio constituye su esencia más genuina (*Enz* § 382), se revela como una suerte de formalidad unilateral: «la absoluta negatividad del concepto como identidad consigo mismo». Este desencaje lo impulsa allende sí misma, hacia el abierto espacio en el que falta casi cualquier punto de apoyo. Como ya se indicó, de entrada «espíritu» apunta a la nada de la determinación (natural): lo «libre de...», suelto.

De acuerdo con lo anterior, los momentos de la lógica del espíritu habrán de ser: 1) la referencia negativa a sí que proviene de la separación de lo natural y que desata la inquietud de lo antes inalterable; 2) pero la actividad inquieta tiende a darse realidad, a exteriorizarse, de manera que la libertad produzca alguna necesidad en la forma de

mundo; y 3) finalmente logra la mediación entre lo solo *para sí* y lo solo *en sí*.

La libertad, entendida como soltura, constituye una característica definitoria de la noción hegeliana de espíritu, relacionada con la capacidad para operar en distintos ámbitos de alteridad (en las colonias), en tramas diversas de significado, todo eso que forma parte del «entre» (lo intersubjetivo) en el que se produce el encuentro pero también la confrontación. Y es que la subjetividad del sujeto tiene que ver con no dejarse sujetar, con aquella aptitud para moverse libremente. Actuar representa mucho más que reaccionar de manera mecánica a estímulos dados. Implica la posibilidad de tomar uno u otro curso, de enfrentar posibilidades. En ese sentido, espíritu significa no depender de lo antecedente, y eso quiere decir poder. Martínez Marzoa define el poder como «aquel modo de presencia de las cosas consistente en que "se" dispone de ellas» (2008a: 39). Sin embargo, no se trata de un poder absoluto, pues se halla condicionado (al logro efectivo de determinadas destrezas) por la capacidad para manejarse y modificarse en medio de una situación descentrada e incluso desgarrada[15]. Y también de un *poder* compartido por los individuos. Esto tiene que ver con el hecho de que los contenidos que maneja un sujeto

15 «El espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia [*Diese Macht ist er nicht*...] como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que solo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que solo *es* en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma» (*Fen*: 24).

se estructuran conceptualmente (al igual que él mismo, en tanto que algo determinado), y que un concepto no es algo efímero, sino que permanece en el tiempo, se puede volver sobre él, su significado se comparte, etc. Esta manera de entender la subjetividad convierte a la noción hegeliana de espíritu en *precursora* de una concepción como la sostenida por Wittgenstein a propósito del significado público de lo mental. Aunque haya un momento de individualidad epistémica (de la impresión), la determinación del significado tiene lugar en el lenguaje que los demás hablantes comparten.

Cuando la libre soltura subjetiva se ha determinado (y objetivado) (*PhR* § 4) cabe hablar de derecho, esto es: del espíritu que se realiza. La expresión mínima de ese concepto de la voluntad libre queda concentrada en el *yo*[16]. Pero entonces se trata de la infinita finitud de un espíritu aún formal. El *yo* es pura negatividad y negación: entra en la filosofía real, pero solo como una «entidad» lógica, ya que no tiene «ens» (Jaeschke 2003: 356). La producción del derecho exige, así, la configuración de una subjetividad formada, que debe resultar del ejercicio del poder semoviente del espíritu (que consiste en la actividad de manifestarse a sí mismo). Gracias a él, el *yo* singular tiene que elevarse a la universalidad. Puesto que solo se puede comprender al hombre individual «poniéndolo en relación con la vida de la ciudad de la que es miembro» (Hyppolite 1974: 246). El individuo remite esencialmente a la *pólis*. Pero puede que esto último, aun cuando constituya una condición necesaria, no sea suficiente.

En resumen: en el sentido que le otorga Hegel, el espíritu puede ser entendido como la estructura completa de

16 «Yo es la infinita relación del espíritu consigo mismo, pero como subjetiva, como certeza de sí mismo» (*Enz* § 413).

una conciencia que ha cobrado dimensión histórico-universal y de la que forma parte no solo su principio teórico sino también el necesario obrar y realizarse (con todas las consecuencias). Se trata, pues, del entramado cultural, el tejido, suelo, casa, etc., del sujeto humano. Algo que precede al individuo, pero que solo se vuelve efectivo porque hay individuos. Únicamente estos son capaces de actualizarlo, a la par que lo de-forman, dando lugar a nuevas posibilidades que, a su vez, serán más tarde actualizadas, etc. No obstante, en su configuración absoluta, el espíritu alcanza una magnitud que excede cualquier comprensión de él como simple depósito objetivo de significados, puesto que se trata de su re-planteamiento, de su actualización y variación. ¿Significa entonces que le corresponde también un momento de individualidad? En todo caso, si ha de ser absoluto, no puede estar escrito y verse sometido a reglas; así pues, la absolutidad del espíritu exige libertad, soltura, etc.

4. DARSE UN MUNDO

Según se ha visto, cuando se contempla desde la perspectiva categorial que hace posible la noción de espíritu, la subjetividad no aparece como el rasgo definitorio de un sujeto separado y solitario. Por eso en su contexto cobran gran relevancia ciertos conceptos como «comunicación», «reconocimiento», «juego», etc. Así, por ejemplo, mediante la institución del contrato –que involucra al menos a dos sujetos, ciertas normas y, a través de ellas, a la comunidad entera– el querer particular se sitúa en la perspectiva de una voluntad común y objetiva: la forma de existencia primera de la libertad (la propiedad) se media con otras voluntades libres. La cosa y la forma exterior del contrato encarnan ahora la voluntad de la persona.

Lo que se pone de manifiesto cuando atendemos a aquello que hace posible la conexión de las voluntades, el suelo de su contrato, es la racionalidad ya existente en las formas institucionales, en eso que se llama «derecho». Por eso Hegel insiste en que, en vez de dejar que las ocurrencias de

una conciencia imaginativa sean las que se impongan, el pensamiento, si quiere hacer honor a su consideración de ciencia, debe reconstruir las estructuras comunicativas, de reconocimiento, sobre las que ya está cobrando efectivamente su derecho la vida de los individuos. Pero esa manera de considerar las cosas ha recibido desde el inicio numerosas críticas, que suelen coincidir en lo que ya fue señalado más arriba: como conviene al conservador que es, Hegel lleva a cabo una portentosa operación santificadora del orden establecido.

Cuando se trata de mostrar este carácter sancionador de lo realmente existente[17], propio de la filosofía política hegeliana, se suelen citar aquellas célebres palabras del prólogo a la *Filosofía del Derecho*:

> *Lo que es racional es real,*
> *y lo que es real es racional.*

Esta sentencia parece afirmar, en efecto, la necesidad de que la razón atienda a lo que de racional hay en el desarrollo de la cosa misma, por encima del punto de vista parcial de una conciencia más o menos ocurrente –o, por ejemplo, crítica–.

Hegel se opone firmemente a aquella manera de entender lo que sucede en el ámbito humano según la cual sería la subjetividad la que tendría la última palabra en la política. Y lo hace precisamente porque piensa que de esa manera el sujeto debería buscar en su aptitud electiva los principios de la realidad ética. Además, él insiste en que la imagen de un

17 «Hay muchas maneras de comprender mal la *Filosofía del derecho*, no pocas de las cuales se remontan a la célebre proposición doble del prólogo: "Lo que es racional es real y lo que es real es racional"» (Moyar 2004: 219).

polo subjetivo pleno de potencia de decisión habría de tener como correlato inevitable un polo objetivo reducido prácticamente a nada, carente por ello de sentido, simple materia disponible para que en ella la subjetividad realice sus proyectos. Estos son, precisamente, los rasgos definitorios de la escisión moderna: un sujeto endiosado opuesto a un mundo real que no puede ser entendido de otra manera que como carencia de subjetividad –así queda expresado en la proposición fichteana que contrapone al *yo* un no-*yo*–.

La filosofía aspira a superar la mencionada escisión. Para lograrlo, resulta imprescindible que la razón no permanezca (como sucede con el entendimiento) unilateralmente anclada en el punto de vista subjetivo. Hegel promociona un modo de razonar alternativo, capaz de comprender la realidad entera y que, aunque inevitablemente haya de remitir al pensamiento y la acción humanas, también pueda incorporar con pleno derecho todos los significados y circunstancias antecedentes. Es decir, que se coloque en la perspectiva del espíritu.

Cuando se tiene en cuenta la dimensión espiritual, necesariamente la perspectiva ha de tornarse holista, pues entonces resultaría por completo desacertado entender lo subjetivo como un conjunto de rasgos propios de una voluntad arbitraria que pierde de vista todos los anclajes, circunstancias, dependencias, relaciones, ecuandramientos, etc., que la definen.

El espíritu posee, en primer lugar, forma intersubjetiva. Constituye un nosotros. Ello le dota de aquella dimensión objetiva correspondiente al elemento presupuesto por la acción de los sujetos individuales. No puede tratarse entonces de una realidad simple ni inmediata, y por eso Hegel lo caracteriza siempre como resultado, como el regreso que se produce a través de un movimiento de mediaciones, de

mezcla y relación. En tanto que un nosotros al que se le confiere una presencia efectiva, el espíritu representa en cierta forma un haber superado la escisión que separaba a la conciencia de lo real, y Hegel indica que tiene lugar entonces la identidad o la reconciliación entre ambos. Pero, de todas formas, insiste en que el movimiento integrador, que hace frente en primer lugar a la abstracción que alejaba a la conciencia de su objeto, no debe tener como resultado lo contrario, la pérdida de la conciencia en una totalidad en la que se diluya hasta desvanecerse, sino, como decimos, la mediación (que, lejos de lesionar ninguno de los derechos de las partes, los profundiza y asienta mejor). De hecho, el mundo real objetivo ha perdido ya la significación de algo extraño, de la misma forma que el *sí mismo* ha ido poco a poco renunciando a la de un para sí separado del mundo. Esto es lo que se encuentra expresado en la definición más técnica del concepto de espíritu: «estar cabe sí mismo en lo otro».

El espíritu representa, pues, según ya sabemos, la subjetividad que se descubre como sustancial, como siendo no solo actividad, inquietud, libertad de... (el no estar fijado, el no ser únicamente causado o dependiente), sino también realidad objetiva, encarnada, causa y conciencia de sí. De ese modo, como producción y autoproducción, al mismo tiempo que como sustancia, contenido efectivo, el espíritu es una realidad que se sostiene a sí misma, que está suelta (que es absoluta).

Con todo, si se lo considera *en sí mismo* el espíritu no es otra cosa que el sujeto especulativamente comprendido –en la mediación con sus presupuestos–. Su núcleo específico reside en el «yo». Y por eso la yoidad, y todo lo que comporta, constituye la expresión más inmediata del espíritu. Pero, ¿cuál es el significado de esta yoidad? Ya han sido enumerados algunos de sus caracteres principales: inquietud

y actividad, autorreferencia generadora, desencaje, desafección, separación, etc. Frente a la estructura ontológica de lo natural, que puede ser considerado como algo compacto, perfectamente encajado, el espíritu representa, de entrada, la capacidad para abstraerse de todo contenido, de toda realidad, puesto que no encuentra en ella el sentido que le corresponde y que aspira a producir. La única legitimidad factible para él es, por tanto, la suya propia. De ahí que la tendencia más íntima de lo espiritual sea la de verse expulsado del mundo, que entonces es considerado únicamente como algo que lo envuelve de manera agobiante impidiéndole respirar. Se enclaustra así en ese punto irreal y quimérico que representa la identidad simple y egocéntrica (*yo = yo*). Sin embargo, este tender a la separación y el desprendimiento implica que no pueda alejarse por completo de los contenidos; ellos se presentan ante él como lo negativo (como aquello que se quita y *de lo que* uno se separa), pero son también lo que arrastra indefectiblemente consigo en la huida, aquello que siempre le acompaña, le impele y requiere como un destino ineluctable. Encarnarse, adquirir presencia consistente, constituye por tanto el fin de lo espiritual, aquello a lo que se orienta la actividad subjetiva.

Con la idea de espíritu se deduce por fin, en toda su complejidad y plenitud, aquella sustancia reflexiva que ya aparecía en la *Lógica* y que era capaz de concebirse a sí misma. Es así como resulta una subjetividad completa y desarrollada que, además, expone su esencia a través de un discurso al que le corresponden los rasgos definitorios de una historia. A su ir sucediendo le acompaña, como una suerte de contrapunto, cierta narrativa en la que se rememoran los pasos deductivos, de manera que se consuma un regreso querido (y así libre) al propio núcleo ontológico («llega a ser el que eres»). Acontecer y saber del acontecer coinciden: ser libre

y saberse libre, estar realizado como realidad espiritual objetiva y reconocerse en ella autolegitimándose.

No obstante, como sucede siempre en el sistema hegeliano, la libertad que constituye la esencia espiritual (*Enz* § 382) aparece en un principio únicamente como formalidad abstracta: «la absoluta negatividad del concepto como identidad consigo mismo», gracias a la cual puede soltarse de todo lo externo, incluso de su lado exterior. Una negatividad que, por decirlo de este modo, es heredera del movimiento que ha producido el concepto inmediato de espíritu o ha establecido el momento inicial de dicha esfera. Ese movimiento es resultado –como todo en el sistema especulativo– del trabajo de lo negativo; en este caso, del regreso a su interior de la Idea, que se encontraba extrañada en la naturaleza. Lo que Hegel quiere decir es que «espíritu» significa, antes que cualquier otra cosa, el haber negado la determinación (natural), es decir: aquella primera idea de libertad que la entendía como el simple «libre de...», el soltarse. Esto tiene como consecuencia que el inicio de la esfera del espíritu se encuentre afectado de in-quietud o, lo que es lo mismo, de una negatividad desatada. El espíritu consiste, como hemos indicado hace poco, en estar ya siempre en la actitud de partida, propia del que se ve expulsado y se pone en marcha. Así pues, no la naturaleza, lo sustancial, lo estable, sino el exilio, el viaje, la colonia, constituyen su verdadero territorio.

La mencionada inquietud, el desencaje, poseen su propia lógica, su peculiar movimiento del determinar, que es lo que constituye el despliegue y llenado de la esfera completa o la Filosofía del Espíritu. En primer lugar, el espíritu aparece como referencia a sí, que aún no produce quietud, pues se trata de un volverse que viene impulsado por la separación de lo natural. En un segundo momento, este autorreferirse, únicamente actividad inquieta de la conciencia libre, tiende a darse consistencia real, a exteriorizarse, de manera que la libertad produzca algo necesario, un mundo objetivo en el que el gesto negativo (el simple e inmediato separarse, el «libre de...») se concrete y logre manifestarse. Los pasos anteriores representan, por tanto, lo meramente *para sí* frente a lo meramente *en sí* del espíritu, en una contraposición radical y trágica que, ya por ello mismo, está reclamando *Aufhebung*. Esta, como siempre, toma la forma de lo *en y para sí*: en este caso el espíritu que es, ya verdaderamente, *cabe sí* (autorreferencia, principio de libertad) en lo otro (la ley y la necesidad fundadas precisamente en la libertad y garantía última de esta).

Teniendo en cuenta lo dicho, puede entenderse cuál es la orientación que toma la disputa hegeliana en el prólogo de la *Filosofía del Derecho*. No es en la subjetividad abstracta donde reside la verdad sobre el derecho, la eticidad y el Estado; esta es antigua y conocida y se encuentra en las leyes manifiestas, la moral pública y la religión (*PhR*: 47). Así pues, antes que extraerla del vacío electivo, el espíritu pensante debería dotar a lo que es de una forma conceptual, proporcionándole de esa manera su necesaria justificación. Comprender el ser significa lograr para él una presencia racional, de la misma manera que sucede en cualquier otro ámbito científico.

En realidad, constituye un hecho para Hegel que el ánimo ingenuo haya encontrado siempre satisfacción en esa verdad existente –lo que se expresa muy bien en las admiradas instituciones de la eticidad antigua–. Pero el modo en que la conciencia moderna se relaciona con tal fenómeno es más bien el propio de un razonar divergente, alejado de la cosa. Las opiniones que se ponen frente a la verdad existente pretenden entonces, como si en ellas se encontrara depositada la sustancia de lo justo y de lo ético, algo distinto de lo uni-

versalmente reconocido como valioso. Aquí reside una parte de lo verdadero que Hegel comparte con la conciencia moderna, a saber: que el hombre piensa y busca en el pensar tanto su libertad como el fundamento de la misma. Pero lo anterior no basta para sancionar esa tendencia que se aparta de lo universal y pone frente a ello una particularidad del pensamiento ajena al ser mismo de lo real. A fin de cuentas, resulta frívola esa manera de situar la ciencia «no en el desarrollo del pensamiento y el concepto, sino en la percepción inmediata y en la imaginación casual» (*PhR*: 51).

De hecho, lo anterior no sucede cuando el objeto del pensar es la naturaleza. En ese caso, se supone que la filosofía debe conocerla tal y como es –entendiendo que se trata de lo racional en sí–. «En cambio el *mundo ético*, el Estado, ella misma, la razón tal y como se realiza en el elemento de la autoconciencia, no gozarán de la fortuna de que sea la razón la que en su acción se haya realizado como fuerza y poder en ese elemento, se afirme en él y le inhabite» (*PhR*: 49). Podría decirse que, para una suerte tal de *ateísmo ético*, este mundo se halla en un estado de abandono por parte de Dios. Y todo ello desemboca en la sofistería que confina los principios en el ámbito de los *propósitos* y *opiniones subjetivas*, en el *sentimiento y la convicción particulares* (*PhR*: 54). Pero Hegel insiste en que, frente a tamaño refinamiento falaz de las opiniones, se encuentran el derecho y la eticidad cuando son aprehendidos filosóficamente en sentido propio y se dotan de forma racional y de existencia efectiva, es decir, combinando la universalidad y la determinación. Esa razón existente se manifiesta en la ley.

A lo anterior se debe la sima abierta entre la filosofía y la realidad, una fractura que el pensamiento no se hallará en condiciones de soldar a no ser que entienda que aquella, precisamente porque es la *averiguación de lo racional*, tiene que

comprender lo actual y lo real, y no convertirse en la exposición de un *más allá*. La filosofía, por tanto, debe profundizar en la convicción sobre la que descansa toda conciencia ingenua; a saber, que lo racional y lo real (convenientemente considerados) se encuentran en la relación íntima expresada por la fórmula de la que partieron las consideraciones presentes. La razón, cuyo objeto es la *idea*, está obligada a saber que esta última vincula al concepto con la realidad. Por eso el pensar racional no se distancia vanidosamente de lo que es; se sumerge antes bien en ello, pues su pretensión es conocer la sustancia en la apariencia de lo temporal y pasajero –la sustancia que es *inmanente* y lo eterno que es *presente*–; esto constituye, por lo demás, el presupuesto exclusivo de la razón. Hegel afirma que la finalidad suprema de la ciencia no debería ser otra que llegar a producir –mediante el conocimiento de que existe una conformidad entre el pensamiento y la realidad efectiva– la reconciliación entre la forma subjetiva (lo que la conciencia sostiene) y la presencia objetiva (lo que está siendo) (*Enz* § 6). Esto reclama una explicación conveniente que, según él, no es posible sin la consideración lógico-especulativa que la filosofía debe aportar. Digamos por el momento que la realidad verdaderamente existente (*Existenz*), que se corresponde con la categoría lógica de *Wirklichkeit*, debe ser distinguida de aquello que solo posee existencia en el sentido inmediato o meramente fenoménico que corresponde a algo que simplemente está ahí (*Dasein*) sin más *razón de ser*. Lo verdaderamente real, en el sentido de efectivo, responde a una necesidad a la que le conviene el adjetivo «racional» en el más alto sentido.

La conclusión del prolongado argumento es la siguiente: si la *Filosofía del Derecho* constituye una investigación sobre la ciencia de la política, entonces, y en ese sentido, no debe ser

otra cosa que el intento de concebir y presentar el Estado como algo en sí racional (del que cabe formular un concepto conveniente), sin pretender construirlo tal y como debería ser (*PhR*: 58-59). Esta exigencia científica es la que compromete al asunto central de la filosofía (política) con su dificultad originaria: concebir lo real (político) como la razón presente. Y por eso este lugar teórico se ha convertido necesariamente en el objetivo de quienes reprochan a Hegel haber elaborado una simple justificación de lo realmente existente.

Él, por su parte, sigue insistiendo en que la tarea de la filosofía consiste en concebir lo que es, que ella no es otra cosa que el propio tiempo aprehendido en pensamientos (*PhR*: 59). Ahora bien, comprender «lo que es» no significa lo mismo que «quedarse con lo que hay», el quietismo o la simple afirmación de lo dado. Avineri (1972: 39), por ejemplo, señala que Hegel está argumentando que solo la aceptación del presente como algo necesario en las circunstancias dadas puede convertirse en el punto de partida para el establecimiento de un nuevo rumbo. Y nosotros podríamos decir que la comprensión de lo que es —de la lógica que lo sostiene— constituye la condición ineludible para entender también las posibilidades que se le abren a esa realidad, y que siempre apuntan a su transformación, puesto que al ser espiritual no puede hallarse nunca definitivamente determinada. El comprender, aunque se apoye en la situación que es encarada, implica ya siempre un salto más allá de ella —la conciencia supone distancia y eso conlleva libertad, soltura, etc.—.

En tales casos, lo que el trabajo filosófico tiene que hacer es liberar para el concepto esa sombra abstracta que se interpone entre la razón entendida como espíritu autoconsciente y la razón que aparece como realidad presente.

Debe reconciliar, por tanto, la forma (el conocimiento) y el contenido (la esencia misma de la realidad, tanto ética como natural). La identidad sabida (consciente) de ambos elementos constituye la idea filosófica. El concepto de «idea» resulta, de este modo, crucial para la comprensión de la filosofía hegeliana.

Como se ha dicho, el asunto de la filosofía, y también su dificultad, no es otro que la razón en el presente; ella debe probar que lo que es constituye la razón efectiva. Pero, por otra parte, ese presente —y de nuevo se plantea esta cuestión— no debe ser confundido con el simple ahí. La consideración especulativa cobra entonces una dimensión histórica, puesto que la realidad posee ese carácter de acontecimiento, es decir, se halla tendida como el *entre* que se abre originando un trecho ontológico, envuelto siempre en un lapso temporal que abraza diversos momentos. Como consecuencia de este extenderse, la razón *se presenta*, se dota de contexto, de facticidad, pero sin aquietarse nunca como si se tratase de una simple cosa. Lo anterior significa que la razón solo es eterna para una mirada poco experta e informada y, además, que el principio racional tiene que encarnarse, bajar a la arena, lo que conlleva la disputa y la confrontación. Pero si el presente es confundido con una realidad inalterable y cósica, lo que sucede es que colapsa su arquitectura temporal —o, lo que es lo mismo, su carácter de posible—. Entonces parece que nada queda por acontecer (que cualquier transformación resulta excluida). Solo hay que buscar argumentos que avalen el advenimiento acaecido. Un presente absoluto se sustrae al movimiento y se convierte en el fin último de todo cambio ontológico y devenir.

Resumamos este juego de doble entrada mediante una fórmula hegeliana: la tarea de la filosofía consiste en conocer la razón como «la rosa en la cruz del presente». Dolor

combinado (o *aufgehoben*) con una gozosa percepción de lo bello que incluye la realidad y que, lejos de representar un adorno que lo envuelve, manifiesta todo el poder de su esencia espiritual. Teniendo esto en cuenta, cada presente debe ser considerado como algo efectivo, pero no absoluto; es momento: la *verdad sobre* lo anterior, pero de ninguna manera *la verdad sin más*. En cualquier caso, la filosofía contempla, desde la noche de la nostalgia, un día que ya se esta yendo. (Cuando esa mirada se hace historia, entonces puede sobrevenir una cierta revitalización del color que falta en el territorio de las sombras).

Otra idea que se sigue del modo en que Hegel entiende el acontecer de la razón es que la filosofía no puede conformarse con decir que en esta realidad temporal las cosas no funcionan. Pues entonces se resignaría en aquella actitud de simple rechazo de la realidad que origina la escisión: el mundo de un lado, como mezcla vaga de confusión y perdición, y la moralidad *para sí* del otro (orgullosa de sí misma, pero vacía). Por supuesto que, en su búsqueda racional de la mediación, la filosofía debe ser necesariamente crítica. En efecto, la *Filosofía del Derecho* está construida, del mismo modo que las demás obras de Hegel, de acuerdo con la lógica de lo que podría llamarse una «exposición crítica». ¿De qué? De las categorías del derecho, de la ética y de la filosofía política (incluso, en parte, de algunos conceptos de la filosofía de la historia). No obstante, aunque crítica, tiene que tratarse a fin de cuentas de una exposición, de un discurso científico. El conjunto de categorías entrelazadas en un orden proposicional constituye la estructura –que es un desarrollo, una configuración dinámica– del espíritu objetivo, tal como había sido expuesto en el sistema enciclopédico. Y ese desarrollo incluye más que el simple derecho. Esto mismo es lo que, en el manual escrito para sus lecciones, recibe un pormenorizado tratamiento con la pretensión de mostrar que tanto el derecho abstracto (la primera parte), entendido como la expresión más objetiva, cuanto la moralidad (la segunda parte), tomada como la expresión más subjetiva, representan ambos la vida de la voluntad que se (auto)determina, la voluntad libre autolegisladora kantiana. Pero al mismo tiempo mostrará que dicha voluntad se cosifica en cierto modo en el curso de su concreción, la primera vez en la exterioridad y la segunda en la interioridad. Esta determinación disociada reclamará, según reza la exigencia metódica de la especulación hegeliana, un punto de vista en el que puedan ser eliminadas las configuraciones unilaterales y conservado lo mejor tanto del contenido cuanto de los puntos de vista. El resultado es una *Aufhebung* que da paso a una perspectiva superior desde la cual las determinaciones de la subjetividad dejan ver su carácter relativo, es decir, pueden ser espiritualmente completadas.

5. UN PUNTO DE VISTA ADECUADO

Se viene insistiendo en que, si se quiere apreciar en la filosofía hegeliana algo más que un discurso de justificación de las condiciones político-sociales existentes o una desnuda exaltación del poder establecido, resulta ineludible entender el punto de vista al que responde. Atendiendo a una tal recomendación, han sido mencionados conceptos como «especulación», «razón» opuesta al «entendimiento», «*Aufhebung*», etc. Pero falta explicitar cuál es el significado que les corresponde.

Solo si uno adopta la perspectiva conveniente será capaz de percibir que es posible combinar la posición liberal moderna (el principio del individuo) con la idea que Hegel tiene de lo político –una suerte de republicanismo cuyo centro se encuentra en una comunidad capaz de reforzar los débiles, y negativos, lazos que sostienen al mercado capitalista moderno (la arena en la que se enfrentan los distintos intereses)–. El profundo calado de la consideración hegeliana únicamente puede ser aprehendido si, como se acaba

de decir, se esclarece el significado de alguna de sus categorías fundamentales, por ejemplo de la «*Aufhebung*»[18].

La estrategia consiste básicamente en mostrar cuál es la manera especial que Hegel tiene de concebir el Estado, puesto que así podrá entenderse por qué lo convierte no solo en el sujeto espiritual, sino en la realización misma de la Idea. Y así aquel no representa una existencia cualquiera, sino que le corresponde una realidad lógica y sistémica que se encuentra revestida de especiales caracteres. En tanto que espíritu objetivado, es mucho más que una cosa. No puede ser abordado entonces como si lo fuera. Eso significa que la clave reside en pensar –esto es: no aprehender de una manera corriente– cierto aspecto de la realidad que no se encuentra inmediatamente dado. Es más: el trabajo del pensamiento, en la medida en que ayuda a destacar ciertos rasgos no evidentes, se hace uno con el despliegue de la cosa misma que constituye su correlato. Cuando se logra ver de cierta manera, entonces la realidad en cuestión ha alcanzado una etapa de su desarrollo, debido a que los conceptos intervienen liberando posibilidades que atesora lo real. Dicho en la terminología hegeliana, lo que se exige a la filosofía es que piense en *ideas* y no mediante *meros conceptos* (esas representaciones inmediatas de las que se ha hablado) –«*Idea est synthesis infiniti et finiti et philosophia omnis est in ideis*» (Tesis de habilitación, nº 6)–. O dicho de otra manera: que haga frente a su objeto, sea una determinación lógica, una institución o una figura de la realidad, desde un punto de vista que permita el manifestarse de cierto aspecto insoslayable

18 «Cuando se atribuye a la filosofía de Hegel desconsideración del individuo, divinización del Estado, ello se debe en último término a que superar no es comprendido como «conservar» y así el Estado, por estar al final, aparece como negación y eliminación del comienzo» (Ritter 1989: 146).

pero no evidente de su asunto. Ese aspecto no es otro que la totalidad de la Idea, y el punto de vista requerido para abordarlo recibe el nombre de especulación. La filosofía tiene que ser especulativa para convertirse en despliegue o fenómeno de la Idea.

En la medida en que se trata de una Idea, la realidad conceptualmente aprehendida no se determina de un modo limitado, mediante una simple negación de lo otro frente a lo que lo determinado se distingue con claridad (esto es esto precisamente porque no es lo otro), sino que se expande como un movimiento que pone también en juego y lleva a su efectivo cumplimiento los presupuestos y conexiones inferenciales sin los que no sería posible que tuviera lugar propiamente aquella determinación (de acuerdo con tal o cual respecto, esto y lo otro se hallan implicados). Y justamente la noción de «Idea» representa el papel de un instrumento singular en cuya funcionalidad se deja ver cómo concibe Hegel los conceptos de la facultad racional.

Hegel llama especulación a un modo de pensar que no es corriente ni posee la claridad más o menos inmediata de lo positivo, pero que para él debe definir el trabajo de la filosofía. Se diferencia de la manera en que avanza el *entendimiento*, la facultad que establece reglas mediante la cuales se puede determinar un contenido con la máxima evidencia y distinción. Y lo que busca es tematizar los supuestos sin los que no habría un proceder racional, los principios y las condiciones del mismo, aquello que permite aun enlazar lo que está siendo separado en el conocer determinativo. Este constituye el núcleo primero de todo pensamiento discursivo, que coloca su *quid* bajo la cobertura de un termino general, un concepto, el cual hace las veces de una regla de enunciación de predicados. Cuando se forma correctamente una proposición lo que sucede es que *esto* es determinado y

conocido como tal, precisamente porque no se trata de aquello o de lo otro. El resultado del trabajo del entendimiento habrá de ser, por tanto, un mundo esclarecido: un conjunto articulado de cosas identificables.

De lo anterior se sigue que el entendimiento dará lugar siempre a una experiencia de cosas –de esto(s)–, pero no será capaz de dar cuenta de aquellos aspectos de la realidad para los que hay un cierto requerimiento de la razón; i.e., el enlace, la relación, la totalidad o, en general, lo que se sustrae a la limitación: lo infinito, lo absoluto... Y es precisamente tal elemento unificador, supuesto en el juego mismo de las distinciones determinativas del entendimiento, eso que la filosofía, por serlo, pretende siempre, de una u otra manera, convertir en su tema. La tradición lo ha llamado «ser». Pero, bajo las condiciones del entendimiento, únicamente puede haber una referencia negativa al ser. Cuando se intenta convertir dicha sombra en algo positivo, entonces se penetra en un territorio de confusiones, la dialéctica en la que, según Kant, se ve enredada la ilusión trascendental. Como consecuencia de ella, no se produce algo determinado, no hay propiamente objeto, solo apariencia.

El problema presenta el siguiente planteamiento: cómo convertir en contenido de la filosofía –y, por ende, de un discurso que, necesariamente, ha de ser determinativo– aquello que, por definición, es lo suelto, lo no referido a algo, lo que se hurta a las condiciones, lo atético, arreflexivo, es decir, lo radicalmente otro de lo discursivo. Porque el entendimiento, en tanto que reflexión –que fija un *quid* del que ha de predicarse algo–, deja ya siempre atrás el ser entendido como totalidad, para de este modo quedarse exclusivamente con el ser de la cópula –«esto *es* esto»–, un elemento vacío que representa tanto la cesura que separa los miembros del juicio como la exigencia de una ulterior

identidad entre ellos –que es, por otra parte, lo que el juicio se propone–.

La estrategia hegeliana consistirá entonces en una completa transformación del terreno de juego en el que necesariamente se inicia la filosofía: el entendimiento, esa facultad reflexiva, discursiva o judicativa que, como hemos visto, es incapaz, dada su propia configuración, de exponer adecuadamente –como contenido articulado de un saber– lo absoluto. Hegel no pretende dar un salto en el vacío hacia la comunión intuitiva, sensible-estética o religioso-sentimental, sino desbordar desde dentro los límites del entendimiento. Es a esto a lo que se refiere en ocasiones de una manera metafórica. En *Fe y saber* habla del *Viernes Santo especulativo* y en el *Escrito de la Diferencia* del «último acto de la reflexión filosófica», que concibe como la aniquilación del entendimiento mismo. Se trata de que el ser pueda advenir a través de la «muerte y resurrección» del punto de vista de una conciencia objetivo-determinativa que se producen, primero, mediante el estrechamiento cósico en el juicio y, después, gracias al hundimiento de este último juicio. La reflexión ha de ser conducida al punto en el que cobre conciencia de sus presupuestos y límites. Se daría lugar así a una eliminación de la forma primera cuyo resultado sería algo parecido a una «transreflexión». Lo que aquí está en juego es un movimiento que va más allá del mero establecimiento de determinaciones fijas (un discurso que dice primero «esto es esto» y después «esto otro es esto otro»). Y eso significa intentar aprehender y exponer lo que se halla presupuesto en los juicios separadores, por ejemplo, que «esto es esto» implica que «esto no es esto otro», etc. De tal modo, el ir más allá del límite es en realidad un ir hacia el interior del conflicto que hace tema de los presupuestos. Cuando se procede de esta manera, dice Hegel, se penetra en el territorio propiamente especulativo.

A diferencia de lo que sucede con la fijación y separación simples, que son características del entendimiento reflexionante o, como Hegel lo llama, *raciocinante*, lo especulativo comporta el esfuerzo del pensamiento orientado a que todo lo *pre(su)puesto* pueda llegar a ser *puesto*, que todo lo implícito sin lo cual no habría lo explícito –por ejemplo, el movimiento de recorte, de negación, que es característico del determinar: un «esto» resulta de operar una negación a un ser en principio más comprehensivo– aparezca también en el discurso aun a riesgo de que el discurso mismo estalle. Lo anterior da lugar una situación que Hegel caracteriza como el «estado de necesidad de la filosofía»: se dice algo sobre el objeto, pero se apunta a algo más, una condición que, no obstante, se hurta al decir mismo. Los elementos que integran dicho estado serán entonces lo absoluto (lo que se escapa), por un lado, y la conciencia limitada (o enfrentada a la cosa) que se originaba al atender a la particularidad, por otro. Cuando la filosofía se hace cargo de su tarea se ve forzada a dar los siguientes pasos (cf. Cuartango 2005: 40):

1) Comenzar con la conciencia tal como se presenta en su inmediatez, haciéndose cargo de la distinción que la caracteriza y a través de la cual se opone a su objeto.

2) Más tarde, habrá de entender que de esa manera presupone lo absoluto, que debe ser pensado como aquello que soporta a los miembros de la diferencia (la conciencia y la cosa) en tanto que tales. La distinción entre ambos es posible porque, en algún respecto, se hallan relacionados (por ejemplo, en su diferenciarse).

3) Y, finalmente, tendrá que hacer explícita la presuposición; o, lo que es lo mismo, deberá convertirla en un contenido digno de ser enunciado. Para ello será necesaria la eliminación de la posición primera, precisamente a causa de su naturaleza parcial. Este último paso, al que podríamos

llamar «negación de la posición contrapuesta» o también –ya que lo contrapuesto representaba, por su parte, un negar– «negación de la negación», constituye uno de los movimientos fundamentales del episodio especulativo tal como Hegel lo concibe. Se trata de la *Aufhebung* que ha aparecido anteriormente. Ese acto representa un eliminar la oposición del que, pese a todo, no se sigue la simple nada, sino antes bien una nueva forma:

> *Asumir* [*Aufheben*] tiene en el lenguaje el doble sentido de significar tanto conservar, *mantener*, como igualmente hacer cesar, *poner punto final*. El conservar incluye ya dentro de sí lo negativo de que algo venga a ser privado de su inmediatez y, por ende, de un estar [, como existencia,] abierto a las influencias exteriores, y ello con el fin de mantener ese algo. Así, lo asumido es algo al mismo tiempo conservado, que no ha perdido sino su inmediatez, pero que no por ello ha *desaparecido*. (*WdL I*: 240)[19]

La *Aufhebung* debe ser entendida, pues, como el procedimiento mediante el cual el propio asunto (el objeto) que es pensado se va modificando de modo inmanente en el contexto de su aprehensión racional. Ello comporta asimismo las correspondientes transformaciones del punto de vista desde el que es abordado (del concebir mismo, en su esfuerzo por hacerse cargo de la cosa que se trae entre manos). Así pues, los nuevos contenidos, las nuevas perspectivas no vienen de fuera, sino que resultan ser el desplie-

19 Más adelante señala Hegel lo siguiente: «Para el pensamiento especulativo es una alegría encontrar en un idioma palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo; el idioma alemán posee muchas de tales palabras» [*Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1932)*. Gesammelte Werke, 21: 95].

gue de eso mismo de lo que se trata desde un comienzo (el sujeto que era dejado atrás en la reflexión); ello va *dándose*, lo que comporta que, a la vez, vaya siendo pensado en toda su completa realidad (en sus diversos aspectos y, sobre todo, de acuerdo con la lógica interna que los conecta).

Nos hallamos ante aquel inferencialismo deductivo del que tuvimos ocasión de hablar y que Hegel denomina «experiencia»[20]. Esta resulta de hacerse cargo de todo lo que se halla contenido en el significado de «representar algo», de poseer un objeto intencional. El sujeto, la instancia en la que se forman representaciones de esto o aquello, no hace otra cosa que abordar esto último como algo que se encuentra inmerso en relaciones de incompatibilidad material y consecuencia inferencial con otras cosas del mismo tipo, otras representaciones, conceptos, etc. Tener una representación de una cosa quiere decir que se la considera como algo que se refiere a algo. Y, por su puesto, esta referencialidad forma parte del *qué* de la cosa en cuestión. Así que no puede hablarse de una captación inmediata de lo dado. Lo que sucede aquí resulta mucho más complejo: el sujeto se las tiene que ver ante todo con un contexto de relaciones inferenciales.

Las nociones de «sujeto» y de «objeto» se encuentran vinculadas con este fenómeno de la experiencia. El primero constituye la instancia responsable de los juicios, mientras que el segundo se erige como aquello frente a lo cual el juicio es responsable. Esta diferencia se plasma asimismo en dos tipos de conceptos: los deóntico-normativos, que explicitan aquello que corresponde a la forma subjetiva del juicio, y los alético-modales, que hacen lo propio con lo perteneciente a la forma objetiva del juicio. De este modo, Hegel

20 Cf., para lo que sigue, Brandom 2015.

entiende la actividad discursiva desde una perspectiva normativa. Ello se refleja en el concepto de espíritu mediante el que, según se vio, pretende dejar atrás el modelo simple de la percepción incluida en el captar algo o tener una representación. El territorio espiritual se corresponde con el reino kantiano de la libertad, que implica el juego entre autoridad, responsabilidad y reconocimiento. El espíritu, entendido así como una trama de razones, cobra expresión en el lenguaje, que Hegel considera la existencia de aquel: «*das Dasein des Geistes*» (*Fen*: 380). El *dominio* más o menos competente de una palabra en un juego discursivo, y no otra cosa (la simple representación), es, por tanto, lo que se halla implicado en el acto de «aprehender» un concepto.

Relacionada con lo anterior puede ser vista también la diferencia entre entendimiento y razón. Hegel se propone sustituir la concepción *estática* de las relaciones conceptuales por una explicación *dinámica* del proceso de determinación de dichos contenidos. La razón no sería otra cosa que esa manera de convertir en saber lo que sucede en el seno de aquel. Los contenidos conceptuales de nuestros pensamientos se encuentran articulados por relaciones materiales de *consecuencia* e *incompatibilidad*. Hegel llama a tales relaciones, respectivamente, «mediación» (*Vermittlung*) y «negación determinada» (*bestimmte Negation*). Estas constituyen, para él, las operaciones fundamentales del hilo conceptual, de lo lógico.

Un tal despliegue y metamorfosis de las determinaciones, que se inicia con la asunción de todo lo que ellas implican (lo presupuesto en la posición), arrastra tanto al pensamiento como a la cosa del pensar a un episodio de disolución escéptica de las más firmes certezas, lo que produce un hundimiento de las posesiones de la conciencia. Este «trabajo de lo negativo» —como Hegel lo denomina—,

cuando no se colapsa en un desesperanzado sinsentido, es decir, cuando es capaz de alumbrar una nueva perspectiva más comprehensiva en la que la unilateralidad de las posiciones enfrentadas se media con sus correspondientes contrarios y la verdad implícita se despliega en una forma que antes no podía ser realmente verdadera, es lo que constituye la «dialéctica»[21].

Teniendo en cuenta que, para Hegel, la sustancia debe ser pensada como sujeto, es decir, como estando dotada de inquietud y movilidad, la dialéctica no sería otra cosa que esa «vida sustancial». Pues, según indica él mismo, la vida se configura siempre de manera contradictoria, al modo de un oponerse trágico que genera una tensión insoportable que solo en la muerte se *aquieta* y, finalmente, impulsa el cambio de forma. Así que tanto la cosa misma cuanto del pensamiento especulativo (que se hace cargo de la identidad entre ser y concepto) están «vivos». En definitiva, la dialéctica constituye la potencia vital de *lo lógico* (que incluye la realidad, la razón, el decir, etc.):

> Lo *lógico* tiene, según la forma, tres lados: α) *el abstracto* o *del entendimiento*, β) *el dialéctico* o *negativo-racional*, γ) *el especulativo* o *positivo-racional*. (*Enz* § 79)

Al igual que sucede con el ser vivo, cuyas partes se encuentran tan íntimamente conectadas que puede hablarse de una unidad orgánica, también *lo lógico* consiste en una suerte de todo dinámico que incluye los términos que se han venido analizando. El punto de vista de conjunto representa

21 «... llamamos dialéctica al superior movimiento racional en el que tales momentos, que parecen sencillamente separados, pasan *allí* por sí mismos el uno al otro» (*WdL I*: 238).

la perspectiva que dota de verdad a los lados o momentos (cualquier realidad verdadera consta de ellos y, por ello mismo, se constituye como una totalidad). Esto significa, por lo que respecta a nuestro asunto, 1) que entendimiento y razón son momentos enlazados, al menos desde una cierta consideración, la especulativa; 2) que, además, la oposición, lo dialéctico, lo negativo, opera también como un momento del despliegue completo de la cosa a concebir, así como de la concepción misma; 3) que el movimiento mencionado tiene un resultado, que no es otro que un concepto especulativo o, de manera desarrollada, la Idea.

La verdad de cada etapa descansa en el proceso completo. Así, el momento del entendimiento, si se abstrae del conjunto, se convierte simplemente en un captar lo positivo del contenido que no atiende a nada más. Por el contrario, cuando es considerado desde la perspectiva de la totalidad, significa el inevitable comienzo en la posición de un esto que a renglón seguido se ve obligado a recoger cada una de las consecuencias inferenciales, puesto que lo propio del juicio consiste en hacer posible la identidad de los lados que lo integran. Puede decirse que el camino especulativo se inicia en la posición de la conciencia o del entendimiento. Del mismo modo, el segundo de los momentos, cuando es considerado unilateralmente, representaría la inflexible contraposición del poner primero o el desconfiar y distanciarse del mismo, que conducen en último término al colapso del que tanto se ha hablado.

Solo la perspectiva de conjunto hace posible que la negatividad dialéctica llegue a ser apreciada como el necesario escepticismo experiencial que requiere el tránsito necesario hacia la producción de un nuevo, y más comprehensivo, punto de vista. Desde esa atalaya es posible (e incluso necesario) decir con Hegel que «... la filosofía contiene en sí lo

escéptico como un momento, a saber: el dialéctico» (*Enz* § 81). Y finalmente lo mismo sucede con el momento especulativo o «positivo-racional», puesto que no se trata de un resultado que pudiera desprenderse del proceso que lo ha hecho posible, manteniéndose al mismo tiempo en la verdad. El significado de este momento es la *Aufhebung*, es decir, el establecimiento de la perspectiva transformada que las posiciones anteriores estaban ya en cierto modo reclamando, pero que no podían producir dada su unilateralidad. De ahí que remita siempre a aquello que en él es percibido y expuesto de un modo más comprehensivo o, como dice Hegel, mediado.

Pese a todas las esperanzas depositadas en él, este proyecto tiene ante sí una problemática expectativa de cumplimiento. Exponer lo menos evidente, que no adopta una forma positiva o, también, dar cuenta de lo infinito en un discurso, constituye una empresa condenada casi desde el comienzo al fracaso. Aprehender de manera conceptual (no estética o religiosa, no como punto de fuga del sentimiento, sino como saber) lo absoluto, tal es el reto desmedido que afronta Hegel. Entre otras cosas, porque, para una razón estrechada en sus posibilidades, lo que domina es la escisión entre espíritu y realidad o entre razón subjetiva y razón objetiva (espíritu). La razón subjetiva celebra su triunfo una vez que ha expulsado fuera de su territorio ciertos asuntos inconvenientes como lo incondicionado. Imposible para ella resulta, por tanto, el abordaje de lo absoluto (el uno-todo: ἓν καὶ πᾶν). Eso requeriría una gran potencia unificadora de la que carece el entendimiento, la facultad de la separación.

Y sin embargo, según queda dicho, el tema de la filosofía ha de ser necesariamente aquello que cabe presuponer por el hecho de que haya conciencia de la multiplicidad.

Así por ejemplo, el mutuo determinarse de los estados de cosas del mundo —esto, lo otro, etc.—, su recíproco condicionarse —esto se diferencia de lo otro y de esa manera queda determinado—, incita a pensar en lo supuesto en esa cadena, lo incondicionado. La razón se ve entonces compelida a pensar aquello que no comparece, es decir, la totalidad sin la cual no hay experiencia en un sentido pleno, sino únicamente un yuxtaponer percepciones y juicios inarticulados. Ahora bien, como ese todo excede las condiciones propias de la intuición (espacio y tiempo), el pensamiento que quiera aprehenderlo tendrá que transgredir algunas reglas básicas, lo que le acarreará graves dificultades. Como estamos viendo, dicho pensamiento sería forzosamente dialéctico. Y ya sabemos que para que la dialéctica resulte productiva es imprescindible llevar a cabo una transformación integral de los procedimientos racionales. No otro es el asunto cuando se trata de exponer la unidad especulativa o, lo que es lo mismo, exponer el principio que rige en todo manejar separador: «lo lógico», lo absoluto. La filosofía debe hacer efectivo aquello a lo que apunta (lo incondicionado, el sentido, el ser) produciendo en ese acto el estallido de la forma misma de la reflexión *frente a* su objeto, que se convertirá en *reflexión absoluta* (que en lugar de separarse de la cosa representa el movimiento de esta en su exponerse). «Que en lugar de...» expresa un *desideratum*, pero no por ello se convierte en algo verdaderamente poseído. Pues, ¿qué significa una reflexión absoluta? ¿Acaso no es cierto que la reflexión implica fijar un qué para después establecer las condiciones de su cumplimiento; es decir, requiere distancia y capacidad para distinguir con claridad? Si a ello le añadimos «absoluto», eso quiere decir que las condiciones de la reflexión quedan en suspenso.

Así que la actividad de la razón no puede por menos que aparecer como un choque trágico de fuerzas. Por un lado, el principio unificador tiene que comparecer mediante el trabajo de una reflexión que, de manera especulativa, supera las limitaciones y abstracciones del entendimiento. Pero, por otro, el principio debe ser previo a las condiciones de la reflexión. Al sentarlo, la razón *lo fija y determina*, pese a que insista en que se trata del ente supremo o de un fundamento primero. Pues algo que ha sido sentado (puesto) no puede ser primero. La reflexión es incapaz de exponer el principio sin desvirtuarlo en su esencia y, sin embargo, el principio no significa lo radicalmente otro con respecto a la reflexión. En realidad, solo cobra sentido al ser apuntado –pero no fijado como el «más allá»–, ya que como tal no es sino la unidad prerreflexiva sobre la que –y a costa de la cual– la reflexión misma puede tener lugar.

El problema reside, por tanto, en que el verdadero sujeto –esa unidad que se muestra sintomática, pero negativamente, en toda reflexión, el asunto por antonomasia para el pensamiento ontológico, el ser, el *uno-todo*– no puede convertirse en sujeto de un decir, dado que, al hacerlo, tendría que comparecer en el único medio en el que aquel puede darse: el juicio[22]. La unidad es, por tanto, necesariamente anterior al componer mediante el juicio, el cual se articula precisamente distinguiendo entre el sujeto y el predicado, sus dos miembros entre los que se inserta la cópula. Esta debería unir –tal es la exigencia: «la casa *es* blanca» o «Dios *es* el ser»–; sin embargo, en realidad separa, ya que mediante el signo «igual»[23] distingue justamente los dos

22 «La *proposición* debe expresar *lo que* es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí» (*Fen:* 43).

elementos de la identidad. Jugando con la morfología de la lengua alemana, los románticos e idealistas calificaron al juicio (*Urteil, Urteilung*) como la «partición originaria»[24]. Por su parte, Hölderlin (1961) había denominado «ser» a la unión entre sujeto y predicado en el juicio que es previa a esa escisión.

Así pues, el dilema al que se enfrenta todo el proyecto es este: el juicio (o la proposición) que debe presentar la verdad especulativa, la identidad, tiene su origen en la diferencia efectivamente enunciada entre sujeto y predicado. La exterioridad entre sus miembros permite hacer distinciones y, de esa forma, dar expresión a los conocimientos de la realidad finita; pero resulta inadecuada cuando hay que tratar con contenidos que no son tales, como sucede con lo incondicionado. No obstante, Hegel piensa que la proposición encierra asimismo, en *cierto* modo, lo especulativo, aunque no sea en la forma de un enunciado explícito. Se trataría más bien de un *contenido esotérico*, que debe ser interpretado, es decir, puesto fuera o exhibido de manera exotérica. Para ello es necesario el movimiento de autodeterminación del propio contenido; o, dicho de otro modo, el *hundimiento* del sujeto en el predicado; es decir, el ir(se) al fondo (*zugrundegehen*), en el doble sentido de tambalearse su predomino y de desplazarse hacia lo siempre supuesto. La razón de esto radica en algo que ya fue señalado: que el pensamiento especulativo no tiene al concepto por una simple determinación o límite; en realidad, no es otra cosa que la dinámica de la cosa misma. De ahí que el sujeto no pueda ser concebido como algo quieto que soporta estos o aquellos accidentes, lo

23 En «YO=YO», como en A=A, lo que debería ser intimidad absoluta experimenta una disociación.

24 *Teil* = parte; *Teilung* = partición. *Ur* = pre, proto, originario.

que sucedería si tuviera que ser manejado por el entendimiento en su determinar separador.

En «Dios es el ser», «ser» se presenta, dada la forma de la proposición, como un predicado –y, así, como algo accidental, externo–, cuando debería expresar la esencia. Sin embargo, ya al mismo tiempo el sujeto presupone algo más que esa diferencia: «Dios» tiene que incluir el ser. Cuando el pensamiento se esfuerza en hacer efectivo esto último, da pie al tránsito desde un miembro al otro, y no puede detenerse porque no se satisface en ninguno de los lados. Con todo, este desbordamiento especulativo no significa la última palabra, debe terminar en una «proposición especulativa» cuya forma se adecue a su contenido y que, por ello mismo, logre expresar lo verdadero.

No obstante, la exigencia que anima a esa anhelada (y quimérica) «proposición especulativa» es en cierto modo vana. Los dos términos que la componen no casan entre sí, lo que desata un movimiento dialéctico –de negaciones y hundimientos– del que resulta la sucesión de diversas proposiciones negativamente encadenadas («esta ya no, quizá esta otra», etc.). Tal vez se refiera únicamente al movimiento dialéctico que va dando lugar a las diversas proposiciones necesariamente encadenadas. Pero la mera disposición de unos cuantos enunciados ha de seguir produciendo intranquilidad, sobre todo mientras la forma de cada uno de ellos continúe siendo tan insatisfactoria como la de aquella proposición primera.

En realidad, «proposición especulativa» constituye la fórmula problemática mediante la cual se quiere conceder expresión a un estado insatisfactorio, desencajado, impertinente, que se encuentra muy lejos de estabilizarse. Como historia del movimiento dialéctico, ella es la *expuesta* «destrucción de la diferencia formal entre el sujeto y el predicado de la proposición» (Duque 1990: 85). Y esto es justamente lo que la ata y limita. Aunque haya también en ella un lado positivo –la identidad–, lo dominante en la proposición especulativa es el carácter negativo: la identidad resulta siempre provisional, pues se ve continuamente sometida al rechazo que restaura la diferencia entre los miembros, etc. El aspecto positivo de esa inquieta agitación conceptual se insinúa en el fondo de la escena. Constituye un aspecto de la cuestión que no se deja aprehender justamente en forma proposicional, aunque acontezca a la par que ella se desmadeja. Se trata de una exigencia que la trasciende. Hegel la formula como la necesidad de que sea expuesto el regreso del concepto hacia dentro de sí (*in sich*). Podría decirse que, en tanto que proposición, lo especulativo es solo el entorpecimiento interior y el retorno *inexistente* de la esencia a sí misma.

Pero al emprender este viaje que tiene por meta una aprehensión de lo absoluto, el filósofo se ve enseguida expulsado de aquel territorio en el que imperaba un hablar lleno de calidez y familiaridad; parece haber perdido la soltura lingüística y vagar desorientado a la búsqueda de una nueva forma enunciativa. Lo que pretende no puede ser expresado mediante una única frase. La forma proposicional se ve desbordada una y otra vez. Y esa incapacidad para asentarse en un decir significativo, que convierte el asunto de la «proposición especulativa» en una *work in progress*, es la que reclama el inaplazable desarrollo del sistema. No obstante, lo que en cualquier caso está siempre por ver es si el pensamiento especulativo o la ciencia filosófica será capaz de producir ese peculiar enunciado que resulte del estallido de la proposición común.

6. EL SUJETO Y SU FORMA LÓGICO-POLÍTICA

Una vez que se ha ejercitado convenientemente, el filósofo puede alcanzar ese punto de vista especulativo de carácter inferencialista en el que se aprecian los enlaces de conjunto. Desde esta perspectiva, piensa Hegel, oposiciones como aquella de la que hemos partido –la que existe entre el derecho de la individualidad y la exigencia del Estado– pueden ser apreciadas de tal modo que ciertos aspectos fundamentales de la cuestión tomen un relieve especial. Por ejemplo, que, lejos de representar un simple aparato de dominio, el Estado sea visto como la realidad de la propia sustancia ética. Dicho saber es lo que la filosofía especulativa deduce y, al mismo tiempo, la exigencia que ella impone a cualquier consideración no unilateral del asunto.

Como queda dicho, frente a la fijación y separación características del entendimiento, los conceptos especulativos se encuentran conectados cual consecuencias inferenciales de lo que ha sido determinado (lo que es) en cada caso. Tal articulación debe ser vista entonces como un

aspecto básico de lo que significa ser un concepto; este, al volverse real, se transforma en Idea. De tal manera, el Estado representa la *verdad inferencialista* del derecho, o de la voluntad libre que constituye su sustancia (lo que estos presuponen conceptualmente): «el derecho es el reino de la libertad realizada» (*PhR* § 4). Este es, pues, el punto de partida adecuado para un abordaje científico –no meramente subjetivo– del espíritu objetivado en las costumbres, las leyes, la instituciones, el derecho.

El Estado constituye algo así como una implicación de los conceptos de individuo y de voluntad libre que requiere su propia demostración, puesto que, al igual que sucede con las posibilidades de aquellos, su existencia no resulta inmediatamente evidente; como hemos visto, tampoco su necesidad es apreciable a primera vista (a la «vista» del entendimiento). Es la *Lógica* la que proporciona una prueba de lo inevitable del proceder dialéctico. Y entonces puede aparecer como el despliegue institucional de una sustancia ética convertida en la expresión genuina de la voluntad realizada (verdaderamente libre en y para sí).

«El Estado es la realidad efectiva de la Idea ética» (*PhR* § 257). La comprensión de este enunciado reclama, como decimos, algo más que mero entendimiento clasificatorio. Exige un modo de concebir que valide la identidad de lo que, de entrada, aparece como separado y contrapuesto. La perspectiva especulativa proporciona, entonces, los instrumentos conceptuales necesarios para que las instituciones políticas puedan ser pensadas con la profundidad y complejidad correspondientes a las ideas.

De acuerdo con la lógica subyacente a una concepción del mundo social realizada a base de simples determinaciones del entendimiento, lo que se percibe es esa separación insuperable entre lo individual y lo universal generadora de paradojas

como la que cobra forma expresiva en la *insociable sociabilidad* kantiana. Pero el Estado tiene que ser pensado de la manera que conviene a un concepto hegeliano; es decir, como el propio reflexionar de lo social, que se *autoelimina* en tanto que limitada determinación para renacer en una nueva presencia más comprehensiva capaz de incorporar el tejido completo de inferencias. La constitución del Estado entendida como reflexión absoluta, en la que los momentos queden asumidos (eliminados-conservados), es pues el punto crucial.

Así que, desde la perspectiva metafísica, la cuestión política se convierte inevitablemente –esto es lo que Hegel quiere demostrar– en el asunto de la *constitución especulativa* (o la cuestión del *Estado especulativo*). De lo que se trata, por tanto, es de la Idea del derecho, y esta no es, como decimos, un mero pensamiento abstracto, sino el desarrollo de un proceso en el que las determinaciones separadas y contrapuestas –subjetivo-objetivo, individuo-sociedad, etc.– pierden su aspecto unilateral. Dicho proceso fructifica en un concepto que asume esas oposiciones y que, además, se concreta como realización institucional de la sustancia ética misma, de la voluntad libre. En tanto que Idea, no puede ser pensado ya como el *artefacto* que reúne problemáticamente diversos intereses y apenas sí los integra (como sucede en el caso de un Estado meramente *verständlich*, es decir, levantado entre los estrechos andamiajes del entendimiento). Lo que está en juego, entonces, no es otra cosa que la realización de la Idea y su constitución política.

Hegel intenta fundamentar un punto de vista bajo el cual, en lugar de que el Estado y la sociedad aparezcan en el mismo plano, puedan ambos ser apreciados como momentos necesarios del proceso de advenimiento hacia sí misma de la sustancia subjetiva, es decir, de la eticidad. Dicho movimiento se inicia en la inmediatez en la familia, pasa por

la negación en la sociedad civil y llega, a través de la negación de esta negación, hasta la figura del Estado[25]. Así, frente al *estado especulativo*, la sociedad civil representaría solo la vertiente del «*Estado exterior, Estado de necesidad y de entendimiento*» (*PhR* § 183), la totalidad desmembrada y contrapuesta, el reino de los intereses. De ese modo, sería la sustancia misma lo que estaría desarrollándose en el Estado –esto es: la voluntad en su última etapa de desarrollo– y no algo extraño, ajeno, un simple aparato mecánico desprovisto de espíritu.

Como decimos, únicamente la perspectiva mencionada hace posible apreciar el entrelazamiento lógico (categorial) y ontológico. Y de esa manera el Estado aparece, de un lado, como el resultado del desarrollo de la idea ética y, de otro, como la realidad primera garante de la subsistencia de todo lo demás; es decir: el suelo sobre el que se levantan los usos y costumbres, los lazos que soportan la obra del mutuo reconocimiento comunitario (*PhR* § 256). De la *Lógica* proviene esta noción de una circularidad conceptual que hace posible la captación de un proceso que se mueve en dos sentidos en cierto modo convergentes: el fundar (el avance «deductivo»: esto se sigue de lo anterior y así sucesivamente) y el fundamentar (que parte de un punto y se vuelve reflexivamente hacia atrás con el fin de proporcionar un suelo categorial sobre el que puede realizarse la *Aufhebung* de lo contradictorio y depositarse la verdad del impulso dialéctico). Algo similar es lo que sucede con el Estado. Aun cuando él mismo tenga que ser deducido como una categoría necesaria de la esfera del espíritu objetivo, también constituye el principio de fundamentación significativa del proceso que lo

25 «... el desarrollo de la eticidad inmediata a través de la escisión de la sociedad civil hacia el Estado es la demostración científica del concepto de Estado» (*PhR* § 256, obs.).

deduce. Solo a partir del momento en que la existencia humana se convierte en una estructura estatal se alcanza aquel punto en el que resulta imprescindible llevar a cabo una reflexión sobre lo político que lo presente como algo racional. Como consecuencia de lo anterior, el Estado encarna la actividad de eso supuesto del espíritu, que se va determinando como una suerte de devenir hacia sí (*Werden zu sich*) (Guzzoni 1963) lógico y, al mismo tiempo, histórico.

En todo caso, la clave para entender *adecuadamente* que el Estado no es esencialmente otra cosa que la realidad de la idea ética reside en que sea posible explicitar la «forma lógica» que subyace a un tal enunciado. Pero ello requiere haber comprendido que el concepto de Estado posee la nervadura compleja del orden determinativo de la esfera lógica del concepto; o, dicho de otro modo: que no se trata de un simple fenómeno. Esto último conviene más bien a la sociedad civil, la cual, por su parte, representa asimismo una especie de organización política, pero únicamente como una forma de la reflexión: lo idéntico de lo diferente, el denominador común de los individuos separados; ya no una otredad, pero aún solo un reflejo al que le falta la intimidad y la forma de una sustancia que se pone a sí misma, de un sujeto formado.

El significado de todo lo anterior radica en la posibilidad de comprender la voluntad (que acontece siempre de manera individual: la de este o la aquel) como una categoría cuyo despliegue da lugar a una estructura lógica que consta de diversos momentos dialéctico-especulativamente conectados. Dicha estructura estaría formada por tres capas entrelazadas: la más profunda corresponde al concepto mismo de la voluntad. La segunda está compuesta por la autoconciencia del individuo, así como por el saber que este tiene sobre su libertad. Y la tercera constituye el plano ético real: las

instituciones sociales y políticas que aparecen como configuraciones (*PhR* § 32) de la voluntad libre y que ofician a modo de garantes del desempeño de la libertad de los individuos.

Desde el punto de vista especulativo, el individuo aparece como una totalidad ética: lo que se percibe es que «ya lo era», que su concepto implica esa estructura de reconocimiento y garantía. Sin embargo, sucede a menudo que tendemos a pensar que no solo la posición global sino también la «dependencia» de la lógica especulativa afectan negativamente a la concepción política hegeliana, puesto que cargarían sobre los hombros del individuo un peso «totalitario» y, aún más importante, *metafísico*. Pero lo único que Hegel pretende es proporcionar un punto de vista que vuelva factible integrar los elementos particulares, teniendo en cuenta la corriente profunda de posibilidades ontológicas que fluye entre ellos; es decir: mostrar lo que *verdaderamente es* el mundo social moderno.

La clave, por tanto, radica en tomar la *individualidad especulativa* (*PhR* § 7, obs.) –es decir, el sujeto visto desde la perspectiva de la lógica o del espíritu– como base para la comprensión del *Estado especulativo* (no un simple aparato de poder, sino la potencia ética consumada). Ambas instancias presuponen el movimiento del concepto, es decir, lo lógico de la lógica y su resultado experiencial y categorial. La obra de la voluntad consiste en superar la contradicción de la subjetividad y de la objetividad, y trasladar sus fines de aquella determinación a esta, permaneciendo a la vez *cabe sí* en la objetividad (*PhR* § 28). Este es el desarrollo esencial de la Idea. ¿Qué significa esto? Que la objetivación de la subjetividad (individual) en el Estado no puede consistir en su *anulación*, por el contrario, aquella debe conservar su potencia, aun cuando modifique –en el sentido de la *Aufhebung*– el modo de presentarla. Entonces, resulta imprescindible preservar para el sujeto la capacidad de distinguirse, de retirarse, de negar su consentimiento.

Como es de suponer, esta manera de presentar las cosas no se halla exenta de dificultades. Por una parte, es cierto que la Idea se concreta y, de esa manera, se individualiza. El Estado debe ser considerado como un ente singular (por ejemplo, en la escena internacional) y, además, es necesario que la decisión ejecutiva sea individual y se encarne en un individuo. Sin embargo, por otra parte, el individuo especulativo, en tanto que también ha de ser forzosamente pensado como un universal, parece el producto resultante de haber eliminado (y no mediante *Aufhebung*) precisamente la *individualidad*. De esa manera, se desvanece en el océano conceptual lo más propio –y absoluto– de cualquier acaecer individual: aquella variación realizativa que tiene lugar cuando los sujetos manejan algún orden o sistema de reglas, es decir, la particularidad característica del jugador que le lleva a salirse de los cauces establecidos, el elemento de *no identidad* que un sistema precisa para no anquilosarse y colapsar. Hay mucho de impredecible en todo ello, de no adecuación a concepto. Por el contrario, el individuo entendido como singular lógico es pensable. La cuestión persistente sería, por tanto, la de si el individuo moderno pertenece a la categoría de lo predecible o a la de lo impredecible. De esto se tratará más adelante.

7. LO QUE ES RACIONAL ES REAL, Y LO QUE ES REAL ES RACIONAL

Si regresamos ahora a aquella célebre y polémica sentencia —«Lo que es racional es real,y lo que es real es racional»— que aparecía en el prólogo a la *Filosofía del Derecho*, nos topamos enseguida con un excelente ejemplo de la necesidad de una consideración especulativa en el sentido de Hegel.

Cuando se somete este asunto al escrutinio del pensamiento, se perciben distintas vertientes en él. En primer lugar, se ven involucrados ciertos aspectos fundamentales de carácter lógico. De ello se sigue que para comprender adecuadamente lo que Hegel quiere decir haya que otorgarle al concepto de «realidad» la dimensión que le corresponde. Así, en el sentido que presenta dicho término en el contexto citado, debe ser distinguido de lo meramente existente (o ahí). En la nota al § 6 de la *Enz* se dice justamente lo siguiente sobre la «*Wirklichkeit*»: la existencia (*Dasein*) en general es en parte fenómeno y solo en parte realidad efectiva. Incluso para el sentir corriente, una existencia contingente (o hecho causal) no merece el enfático nombre de

realidad efectiva. La *Wirklichkeit* se diferencia de la mera existencia. Pero, además, debe ser entendida como una categoría especulativa, que ofrece una penetración que no está al alcance del entendimiento:

> ... a quien le es especialmente querida la separación entre realidad efectiva e idea es al entendimiento que tiene por verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con el *deber* [moral] que él receta muy a gusto especialmente en el terreno político, como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él para saber cómo debe ser, sin serlo; porque si el mundo fuese ya como debe ser, ¿qué lugar habría para la precoz sabihondez de su deber ser? [...]
>
> [...] la ciencia filosófica. Ésta trata solamente de la idea, la cual no es tan importante que se limite a ser un deber sin realización efectiva; es por ello por lo que la ciencia filosófica se ocupa de una realidad efectiva frente a la cual aquellos objetos, esas cosas establecidas y situaciones sólo son apariencia externa o superficial.

La consideración especulativa resulta, pues, crucial para distinguir entre distintos tipos de existencia. La *Ciencia de la Lógica* reserva dos niveles bien diferenciados para categorías que parecen similares: *Dasein* en la lógica del ser y *Existenz* en la lógica de la esencia. Con esta última se encuentra relacionada la realidad efectiva, en tanto que concreción de una esencia que sale a la existencia y se hace acto (o se actualiza).

En lo que respecta a los grados del ser, el orden lógico se compone de las siguientes etapas : ser – fenómeno – existencia – realidad efectiva. Esta última representa, por tanto, un modo más complejo y elevado de la configuración ontológica que el simple ser:

> Pero se tiene que saber, diferenciar, lo que de hecho es real; en la vida corriente todo es real, pero hay una diferencia entre el mundo fenoménico y la realidad. Lo real tiene asimismo existencia exterior; esto depara arbitrio, casualidad, de la misma manera que se reúnen en la naturaleza el árbol, la casa, las plantas. En el caso de la superficie de lo ético, la acción de los hombres, la cosas es mucho peor (...) Lo temporal, lo pasajero existe en efecto, le puede dar a uno bastante la lata, pero dejando eso aparte no se trata de una realidad verdadera... (*VGPh II*: 111)

En estas palabras se refleja la configuración lógica a la que se ha hecho alusión: la realidad efectiva representa la unidad de la esencia y la existencia; ella es, así, la verdad tanto de la esencia carente de figura (oculta) cuanto del inestable fenómeno; de la subsistencia sin determinación y de la multiplicidad insubsistente[26].

El último apartado de la doctrina de la esencia está dedicado precisamente a la categoría de «la realidad efectiva» (*die Wirklichkeit*)[27]. Esta determinación, a la que corresponde, como a todas las de la esfera de la esencia, una estructura reflexiva, es el resultado de otra reflexión, la de la categoría anterior: «el fenómeno». La realidad (efectiva) es la determinación que resulta de la relación esencial, que tiene lugar a consecuencia del movimiento de exteriorización de la esencia, y cuya forma proviene de la diferen-

26 «La realidad efectiva es la *unidad de la esencia y la existencia*; dentro de ella tienen su verdad la esencia *carente de figura* y la aparición *inconsistente*: o sea, el consistir, que carece de determinación, y la multiforme variedad, que carece de consistencia» (*WdL I*: 591).

27 Hegel distingue entre *Realität* y *Wirklichkeit* (*WdL I*: 245). La primera es la realidad como lo contrario de la negación, mientras que la segunda es la realidad efectiva, concreta.

cia y contraposición entre la cosa-en-sí y el fenómeno, es decir, entre lo que permanece en el interior y lo que se exterioriza. En lo que se refiere a la relación esencial, la metafísica ha dado lugar a un desdoblamiento del que resulta la oposición, difícilmente reconciliable, entre la esencia y su aparición. De un lado queda lo necesario y verdadero, mientras que del otro se presenta ahí la multiplicidad carente de esencia (simple aparecer). Solo la reflexión es capaz de establecer lazos entre ambos lados. Pues se sitúa en el espacio que media entre la esencia y lo que se encuentra únicamente en una relación externa con respecto a ella; de ahí que no se trate de otra cosa que de la mostración de la necesidad que corresponde a la exteriorización de la esencia:

> Lo que algo es, lo es por consiguiente íntegramente dentro de su exterioridad; su exterioridad es su totalidad, ella es precisamente en la misma medida su unidad reflexionada dentro de sí. Su aparición no es sólo la reflexión dentro de otro, sino dentro de sí; y su exterioridad, por consiguiente, la externalización de aquello que él, en sí, es; y como, de este modo, su contenido y su forma son sencillamente idénticos, él no es entonces y para sí otra cosa *que este hecho de externalizarse*. Él es el acto de revelar su esencia, de modo que esta esencia no consiste sino en ser lo que se revela. (*WdL I*: 589).

De este acto de mediación entre los lados interior y exterior no resultará entonces un aparecer inmediato sino algo *puesto* (instituido, que tiene razón de ser). Precisamente por ello, esta última parte comienza estableciendo la relación que los reúne: «La realidad efectiva es la *unidad de la esencia y la existencia*» (*WdL I*: 591). Ahora bien, en este momento se trata

de una unidad reflexiva, que no se debe a un considerar externo, lo que la convierte en esencial.

Esta es la realidad efectiva entendida como algo distinto del simple ahí inestable. Gracias a ello constituye la verdad «esencial» que recoge y concreta los significados del ser y de la esencia (tanto de la inmediatez, lo ahí externo y determinado, que es llevado a un fundamento consistente en ello mismo, cuanto de la mediación y del fundamento, que ya no puede mantenerse como lo oculto y la mera negatividad en movimiento y que toma una determinación, un ahí exterior).

La realidad efectiva se muestra como la estructura de *lo que es* en su verdad, sin que la pregunta por el *qué* deba implicar de nuevo o bien un tránsito hacia otra determinación o bien aquello que subyace al aparecer. Representa, así, la determinación de la esencia en tanto que totalidad, como el fundamento verdadero que, ahora, no se diferencia de lo fundamentado. La reflexión que implica, al mismo tiempo, un movimiento y un resultado, puesto que se trata de la esencia *siendo* «esencial» y *siendo* exteriorización. Y, además, debe ser entendida como una reflexión real, una reflexión determinada. Así es como ella alcanza el grado más alto de concreción y de realidad que puede obtener en la esfera de la esencia.

La consecuencia de todo lo anterior es que esa realidad de la que habla Hegel no puede ser confundida con aquello que simplemente existe, que está ahí. Se trata de una existencia esencial, cuya razón de ser ha sido lógicamente probada. Y para que la potencia de esta última no pase desapercibida, conviene distinguir cuidadosamente entre una realidad que es racional y otra a la que, aunque exista, le corresponde una existencia no esencial o, lo que es lo mismo, no verdadera, de modo que su ontología resulta precaria y evanescente. La mera existencia no garantiza, pues, que algo sea real (*wirklich*), que tenga una efectividad;

eso únicamente sucede en la medida en que pueda hablarse de una actividad y actualización ontológica. Es decir, solo aquello de lo que pueda ser probada su efectividad lógico-ontológica se convertirá, con pleno sentido, en sujeto de una predicación de realidad. En el caso del Estado, es el propio concepto del derecho el que ha alcanzado la existencia; lo racional –la idea de la libertad– ha llegado a ser real y lo real –el estado del mundo moderno– se ha vuelto racional (Riedel 1970: 13).

Un aspecto diferente de la cuestión, que ya fue mencionado anteriormente, tiene que ver con el significado más propiamente político del enunciado. En él cabe distinguir dos partes. Después de un vistazo inicial (y no muy profundo), la primera de ellas puede ser objeto de una interpretación «progresista», ya que señala la necesidad de que lo racional se efectúe, precisamente como consecuencia de su racionalidad (tal efectuación sería un producto de la potencia percibida). La otra parte, por el contrario, es la que suele ser interpretada como «reaccionaria», puesto que parece afirmar la racionalidad limitada de lo efectivamente existente, que recibe así el pretexto para aferrarse a su ser momentáneo. Pero, según el modo hegeliano de considerarlo, lo que se está confundiendo entonces es la presencia ahí con la existencia que correspondería a una esencialidad realizada –y se debe tener en cuenta que los significados de real y realizado convergen–. Para Hegel, únicamente puede lucir con propiedad la calificación de real (*wirklich*) aquello que resulta de haber realizado las potencialidades esenciales.

8. LA EXPERIENCIA DEL JUEGO COMO PODER

Desde el punto de vista que Hegel promueve, lo primero que se exige a la filosofía es que comprenda y exponga convenientemente el encadenamiento necesario del orden espiritual. Pero dicha necesidad no significa un apremio que venga de fuera. Eso quiere decir que la comprensión tiene más que ver con interpretar adecuadamente los momentos o fases de que consta el proceso de libre desarrollo de un sujeto que, en cuanto tal, no responde tampoco a las condiciones de un programa preestablecido. Interpretar (papeles en el teatro, por ejemplo) comporta un momento de libertad o de distancia creativa que exige un sentido muy específico de lo subjetivo. Un sujeto capaz de recrear –lo que significa modificar– las condiciones dadas con el fin de hacer posible la comparecencia del sentido más propio de la cosa con la que opera en tanto que ella misma, del «espíritu» de la letra; es decir: de aquello que la obra representada puede dar de sí, lo que tiende a (o está por) ser. Nos encontramos, sin duda, en el reino de la libertad. Y en su seno, jugar

cobra el significado de un poder harto especial. No se depende de las cosas, puesto que no se halla uno –en cuanto a la acción– *pre-dispuesto* por el modo de ser de ellas; la determinación natural no obliga cuando se trata del libre determinarse. Aunque haya una relación entre cómo son las cosas y lo que finalmente se hace, no existe una fuerza lógica inexorable que conecte ambos términos: lo segundo no se sigue necesariamente de lo primero.

He aquí una propiedad definitoria de la ontología del sujeto. Esa capacidad de manejarse a sí mismo y moverse comprensivamente en medio de estados de cosas, que se denominan «situaciones» precisamente porque cobran sentido para quien se orienta en su contexto, da lugar a aquello en lo que consiste el espíritu: estar ya siempre *en el* significado de lo que se maneja. A consecuencia del hacer esclarecedor del sujeto, que no deja las cosas como estaban, sino que las transforma mediante su intervención, sus propias producciones se instituyen como mundo de significados, valores, leyes, exigencias, etc.

En este aspecto de la cuestión se halla contenida la esencia del juego. Jugar consiste en interpretar el sentido tomando la determinación como acto libre. O como hecho de la voluntad. Pero además lo que el juego produce no es tampoco el resultado inmediato de la intervención del querer, puesto que la soltura no solo corresponde a la voluntad libre –que no está obligada a querer lo que quiere–, sino también, y de manera crucial, a la conexión entre el hacer y lo que se sigue de ello: se producen imprevistos. Si bien el juego puede ser considerado como un ejercicio sometido a reglas, hay que tener en cuenta que estas no lo fijan todo, únicamente establecen las condiciones para la variación creativa. Así que en el juego las jugadas no representan los efectos ineludibles de ciertas causas. Lo que se juega en el juego

no es otra cosa que el libre don de lo nuevo, que por eso mismo posee el carácter de algo inesperado. En ello, precisamente, reside su gracia.

Íntimamente conectado con lo anterior se encuentra la idea de poder, que fue definido como un modo específico de presencia (de ser) en el que la cosa es tanto más presente (es más) cuanto menos se depende y más se dispone de ella (Martínez Marzoa 2008a: 39). Y el poder se faculta como tal gracias al conocimiento, que pone en las mejores condiciones para habérselas (manejarlas, jugar) con las cosas conocidas[28].

El jugador tiene cierto poder sobre la regla, puesto que no se deduce de ella: no depende, no se trata de una función. Las reglas del juego no tienen sentido a menos que hagan posible el libre juego. En caso contrario, habría que hablar de constricciones a la soltura imprescindible para la libertad. Así que el libre juego se conecta con el poder. Por otra parte, puesto que la subjetividad se encuentra íntimamente relacionada con el manejo y el libre disponer de las cosas y de los significados, etc., habría que entender la esencia de la sustancia subjetiva precisamente como poder. El poder del espíritu, cuya forma alumbra en la capacidad para expresar, redescribir e interpretar. ¿Qué sentido tienen entonces estas reglas del juego? Pues que ellas enmarcan el ámbito de validez de aquel poder, haciendo factible que uno sepa a qué debe atenerse. De esta manera, aun cuando dé la impresión de que limitan las acciones, en realidad posibilitan el libre juego del jugador. El poder y la libertad se hallan, por tanto, conectados.

28 «Cuanto más y mejor se conoce la cosa, en tanto menor medida se está atado a un carácter propio de ella misma, tanto menos se depende de ella, tanto más se la domina y, en consecuencia, tanto más se hace uso de ella para finalidades que no son de la cosa, sino de "nosotros"» (*ibidem*).

Cobra sentido entonces la noción de un «poder libre». El poder –en particular el poder político–, en tanto que garante de las reglas del juego, dispone las condiciones imprescindibles para el libre desenvolvimiento de los sujetos. Un corolario de ello lo representa la tesis de que el individuo alcanza su liberación en el Estado, que se deriva de cierta manera de entenderlo como, por ejemplo, la de Hobbes. Para él, lo que falta en el momento anterior a la constitución de un orden político, en el estado de guerra, es justamente una instancia que obligue a los hombres al cumplimiento de sus pactos; así, donde no hay república no hay propiedad: «... y no existe tal poder antes de que se erija una República» (Hobbes 1983: 248).

La cuestión importante sería en este punto la siguiente: ¿Hegel puede ser interpretado como un filósofo del libre juego?, ¿hay holgura suficiente para ello en el espíritu objetivo hegeliano?, ¿no resultaría acaso contradictorio con su insistencia en una necesidad de lo absoluto? Tales preguntas irán siendo respondidas en lo que sigue. No obstante, de entrada puede decirse que la perspectiva absoluta representa de alguna manera una rememoración en cierto modo libre e interpretativa (subjetiva) del acontecer, que establece precisamente la necesidad de lo que se explica así porque así ha sido.

Otra exigencia grabada a fuego en la esencia del espíritu (que posee una forma subjetiva-objetiva-sustancial) es la que obliga al individuo a jugar en cada caso y situación. Eso quiere decir que no puede sustraerse a su más propia complexión existencial. En eso consiste ser individuo: tener que apostar, invertir, emprender, innovar... Jugársela siempre. Todas estas son actividades correspondientes al modo de existencia propio del moderno *bourgeois*. Y asimismo este burgués puede participar más tarde en un juego superior

(como *citoyen*). Ahora bien, ¿se trata en este último caso de un jugar verdadero? Porque si, de algún modo, el ciudadano –que suele ser pensado como alguien que se ha formado en el compromiso con lo universal– se entregara a la seducción del juego, ¿no carecería por ello mismo de la necesaria seriedad republicana? La sospecha crece cuando se percibe la proximidad en que se encuentra el verbo jugar con otros en los que se conjuga su más arcano sentido, como son variar e imaginar; o, lo que es lo mismo, la cercanía peligrosa con la incertidumbre, el riesgo, la inquietud, la apertura, etc.

Por otra parte, se insiste en que, con el fin de que el juego no se convierta en un simple entretenimiento infantil, resultaría imprescindible que sirviera a fines educativos; es decir, habría que formar al individuo con vistas al compromiso como ciudadano que acabamos de mencionar. Algo así es lo que propone Hegel: la formación del individuo como un universal concreto. Y de nuevo acecha una pregunta precautoria: ¿debe el individuo «jugar» a ser universal, es decir, algo distinto de individuo?, ¿debe desprenderse de su individualidad, lo que supondría que esta constituye un estado deficiente, y hasta pernicioso? Pero en este momento se encuentra ya activo, en forma de experiencia, un cierto poder del espíritu. Lo que Hegel pretende probar es que la propia lógica de la individualidad, de su voluntad autoafirmativa, conducirá a una transformación experiencial del individuo. Y ello hasta alcanzar el punto en que se manifieste como espíritu; es decir: que sea capaz de situarse en una perspectiva universal imprescindible para una existencia verdaderamente libre.

Ahora bien, ¿y si no sucediera como está escrito? Más adelante se verá que esto constituye uno de los aspectos principales de la cuestión política: el dilema entre la exigencia de unidad o reconciliación, sin la que no puede configurarse

una entidad comunitaria (*Gemeinwesen*), y el irrenunciable tender (del individuo) hacia la *disidencia*. Ser individuo significa disentir. Pero quien disiente también puede llegar a acuerdos y disputar con los demás haciendo uso del *fair play*. Es capaz entonces de mantener su punto de vista, de laborar en favor de la consecución de sus fines particulares y, sin embargo, de respetar al mismo tiempo el modo de vivir de los otros, no convirtiéndolos en carbón para alimentar la máquina de los intereses propios. De esa manera, el individuo se transforma en el jugador que, al someterse a lo que la reglas disponen, logra combinar la individualidad de sus jugadas con la perspectiva del juego en su conjunto.

En tanto que jugador, el sujeto no permanece quieto (ni sujeto). Se la juega: pone en juego su propio ser. Así es como Hegel ha pensado la vida en el seno de un orden político que se adecue al concepto de una voluntad libre autodeterminada. La vida en el Estado no podría significar la quietud o la detención, salvo que los individuos se convirtiesen en simples funciones de una suerte de organismo cibernético. Y el reconocimiento tampoco debe adoptar, por tanto, la forma simple de la identidad, lo que implica que la diferencia ha de resultar asimismo imprescindible. Una identidad, pues, de la diferencia. Para Hegel, el Estado aparece como el poder del espíritu capaz de preservar la diferencia; su interés radica precisamente en proteger la diferencia individual. La *Aufhebung* de la individualidad no significa su eliminación. Ella debe conservarse en una nueva existencia y configuración.

Así que la exigencia asociada a la *Aufhebung*, i.e., que no se convierta en una operación mediante la cual se elimine la individualidad del individuo, se vería puesta a prueba en el contexto del juego. Pues solo en ese terreno se combinan los dos elementos cuya reunión resulta aparentemente problemática: las reglas, el orden y la libertad, tanto del individuo cuanto del acaecer mismo. Además, también desde dicha perspectiva, la experiencia del sujeto-jugador y la experiencia del sujeto-sustancial convergen. Lo que aparece entonces ya no es una voluntad caprichosa, sino el espíritu objetivo y absoluto jugándosela. En este caso, el mundo de significados se reconfigura continuamente como sucede con las jugadas de un juego.

9. LA VOLUNTAD LIBRE Y SU DERECHO

Aunque el rasgo definitorio más destacado del espíritu sea la libertad, eso no significa que no se requiera también de alguna determinación. Porque lo cierto es más bien que una voluntad indeterminada no podría ser libre. Sería necesario entonces hablar de una determinación diferente de la natural –unívoca o mecánica–, es decir, de una capaz de satisfacer las condiciones de la propia libertad (una suerte de determinación de sí por sí mismo).

Pensar adecuadamente la libertad se convierte, entonces, en una exigencia para la filosofía. Pues aunque de entrada la cuestión resida en no ser dependiente, esta simple soltura no satisface todas las exigencias conceptuales. Si no se añade algo más a esta idea, lo que tenemos es un sujeto abstracto y solitario al que, precisamente por ello, le falta algo. Así que resulta necesario que deje atrás esta carencia y se transforme en auténtica voluntad pensante[29], la cual tiene un objeto y

29 «La *verdadera* libertad, en cuanto eticidad, esto es: que la voluntad no tenga como fin suyo un contenido subjetivo, es decir, egoísta, sino un contenido

responde de él. Únicamente entonces podría quedar especificado aquello en lo que consiste la *verdadera* libertad. Como decimos, la exigencia radica en determinar al sujeto libre como *voluntad*, y dicho concepto no puede ser completamente elaborado más que distinguiéndolo del simple sentimiento o del impulso, del afecto y el arbitrio característicos de un querer subjetivo y contingente, aún sin formar[30].

En la medida en que se define de esa manera, el sujeto libre se encuentra ya siempre situado frente a contenidos. Pero no solo aquellos provenientes de la naturaleza. El sujeto se confronta también con el *sujeto objetivado*, con el mundo institucional, expresivo, significativo, etc.

La voluntad aparece entonces como derecho. Y aunque este muestre a menudo el rostro impenetrable de la naturaleza, se trata de una realidad espiritual. Esto significa que, si es convenientemente entendido, llegará a tornarse transparente, pues lo que está en juego no es más que la conciencia de un sí mismo objetivado en las leyes e instituciones. Por eso mismo, una filosofía del espíritu objetivo deberá ocuparse del concepto de derecho y su realización (*PhR* § 1), de la *Idea* del derecho.

Anteriormente quedó establecido que la filosofía, para Hegel, se ocupa de ideas y no de simples conceptos. El *concepto* es lo único que posee realidad en sentido propio, a todo lo demás le corresponde una existencia pasajera, contingente[31]. Esto es lo que obliga a exponer la necesidad de la

universal; pero un contenido tal se da solo en el pensamiento y por el pensamiento; nada hay más mezquino y tan absurdo como querer excluir el pensamiento de la eticidad, de la religiosidad, o del derecho, etc.» (*Enz* § 469 obs.).

30 «La voluntad, en cuanto pensante y libre en sí, se distingue de la *particularidad* de los impulsos y como simple subjetividad del pensamiento se coloca por encima de su contenido múltiple; es así voluntad *reflexionante*» (*Enz* § 476).

31 «La filosofía tiene que ver con ideas, y por tanto no con lo que al respecto se acostumbra a denominar *simples conceptos*, cuya unilateralidad y carencia de ver-

ley, de la eticidad, del Estado, a partir de su constitución efectiva y no de la mera opinión o desde el punto de vista de lo que puede ser. El concepto de derecho debe surgir del proceso deductivo[32] característico de la filosofía del espíritu y no depender de alguna suerte de definición «formal» realizada, por ejemplo, a partir de los «hechos de conciencia», pues eso impondría la «lógica» del sentimiento y el principio contingente de la subjetividad. Hegel se vuelve contra la desvalorización irracional del derecho positivo. La filosofía no puede reconocer la autoridad del sentimiento, el corazón, la inclinación y el capricho. Los aspectos subjetivos tienen que verse mediados con la realidad, sin cuyo concurso permanecen en la vacía abstracción y no llegan a cobrar propiamente sentido.

En consonancia con lo anterior, debe señalarse que, si el ámbito del derecho se fundamenta en la esencia misma de lo espiritual (*PhR* § 4), ello significa que abarca mucho más que la limitada subjetividad contra la que se dirigen las críticas hegelianas. Precisamente por ello, resulta imposible hablar de un objeto que sea espíritu sin hacer referencia tanto a la subjetividad que lo ha producido cuanto a aquella que *habita* en él, es decir, que encuentra en ese lugar los significados y

dad ella muestra, así como también muestra que el *concepto* (no lo que a menudo se oye llamar así, que sólo es una determinación abstracta del entendimiento) es lo único que tiene *realidad*, y ello de tal modo que se la da a sí mismo. Todo lo que no es esta realidad puesta por el concepto mismo es *existencia* pasajera, contingencia exterior, opinión, apariencia sin esencia, no verdad, engaño, etc. La *configuración* que se da el concepto a sí mismo en su realización es, para el conocimiento del *concepto* mismo, el otro momento esencial de la idea diferenciado respecto de la *forma*, el ser únicamente como *concepto*» (*PhR* § 1 obs.).

32 «En el conocimiento filosófico lo principal es más que nada la *necesidad* de un concepto, y el camino, como *resultado* de haber devenido, su demostración y su deducción» (*PhR*: 72).

los contenidos necesarios para su propio despliegue. En todo caso, la sustancia espiritual, aquello que se fija en el derecho, posee una esencia subjetiva; es decir: se nutre de la capacidad de conciencia y acción de los individuos. Aunque estos se encuentran inmersos en contextos que responden a determinados lazos sociales, eso no significa que la posibilidad de soltarse, de disentir o de jugar con lo común deba o pueda ser descartada. De ahí que el punto de partida –y, en realidad, el sujeto de todo el desarrollo– haya de ser la *voluntad* «que es *libre* de tal modo que la libertad constituye su sustancia y determinación» (*PhR* § 4). Por eso precisamente el sistema del derecho representa el reino de la libertad realizada, «el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza».

De esta manera, la voluntad libre se convierte aquí en el asunto que importa, la sustancia: una sustancia subjetiva, móvil, autodeterminante, inquieta, suelta; el sujeto tanto del derecho como de la eticidad, i.e., del ámbito político. Y aquello que es, su esencia, no comporta otra cosa que el libre poder (*freie Macht*)[33] que fue mencionado anteriormente.

Con todo, se torna imprescindible una distinción conceptual que separe a la voluntad genuina de aquello que, sin ser lo mismo, se le parece. Si se tiene en cuenta que aquella está siendo considerada desde la perspectiva propiamente racional o absoluta (que, en el contexto de un proceder especulativo, representa una *Aufhebung* de las particularidades y abstracciones del entendimiento), eso significa que «voluntad» no puede hacer referencia a cualquier tipo de querer. No puede tratarse, por ejemplo, del simple e inme-

33 «... una relación singular en la que coinciden el poder, el amor y la libertad» (Han 2005a: 87).

diato albedrío o arbitrio, es decir, de una voluntad recogida en la forma del simple *para sí* que no logra reconocerse en nada exterior y que, respecto a lo social, se comporta con incomodidad y reserva. La escena típicamente moderna que compone esa voluntad arbitraria deja ver a un individuo –insociable de suyo– agredido por las instituciones sociales que pretenden intervenir su propio querer.

El arbitrio –la manera común y corriente de entender la libertad[34]– constituye, de esa forma, el espacio que queda entre la voluntad inmediata (determinada por el impulso natural) y la voluntad completamente libre tanto *para sí* como también *en sí*, una voluntad que se ha fundamentado, cobrando de ese modo presencia objetiva. El simple albedrío encarna únicamente la voluntad particular, el movimiento vacío de la elección, en el cual sujeto y objeto se hallan separados[35]. En ese estado, constituye la forma en la que la contingencia se presenta bajo el ropaje de la voluntad. Una manera limitada de entender la libertad –aquella que Hegel quiere conducir a su propia dialéctica y posterior *Aufhebung*– que, como simple impulso carente de apoyo, se manifiesta contradictoriamente en la contraposición de instintos e

34 «... en el cual se contienen tanto la libre reflexión que abstrae de todo, cuanto la dependencia del contenido y de la materia dadas interior o exteriormente» (*PhR* § 15).

35 Ser libre implica esa separación: el decidir no depende –en cuanto a su forma– del contenido. Sin embargo, lo anterior no puede, para Hegel, constituir la única verdad. No tener en cuenta al objeto resulta, según sus propias palabras, vanidoso. Por el contrario, la libre elección, en sentido especulativo, supone desprenderse de aquello que se presenta, de su inmediatez, pero justamente porque en el acto de la libertad la cosa misma muestra posibilidades no patentes con anterioridad. El objeto de la libertad es, pues, uno que se configura en su ser necesario a la par que se efectúa el acto libre sin el cual no podría siquiera advenir a presencia. No basta, pues, soltarse vanidosamente de la determinación (primera). El sentido del acto libre reside en su darse un objeto, aprovechando las posibilidades de lo real mismo.

inclinaciones. Expresa así un momento en cierto modo necesario –aunque insuficiente– de la presencia de la voluntad. Y es precisamente la experiencia de la necesaria purificación de aquellos instintos e inclinaciones –que habrá de liberarlos del sometimiento a una suerte de *determinación* de carácter heterónomo–, la que conlleva la necesidad de extraerlos de lo inmediato y subjetivo para convertirlos en algo racional o, dicho de otra forma, capaz de cobrar sentido bajo una consideración universal.

La fuerza lógica impelente que hace posible la formación de las categorías de la *Filosofía del Derecho* proviene de la tensión dialéctica que originan las contradicciones a las que da lugar el ponerse de la voluntad. Su concepto va cobrando detallada figura a lo largo de un proceso de desarrollo que consta de tres grandes etapas o momentos necesarios (para los que únicamente la idea de la totalidad proporciona verdadero sentido):

a) El elemento de la *pura indeterminación* que representa el recogerse inmediato del *yo* sobre sí mismo y en el que resulta eliminado cualquier límite. Pero de esta manera, ya no se trata más que de una infinitud carente de término, esa suerte de *abstracción absoluta* o de *universalidad* abstracta, sin mediación de sí misma, que define al pensamiento puro (§ 5). Pese a todo, dicho afirmarse expresa la capacidad (mínima y básica, diríamos) de sustraerse a lo dado que corresponde a toda voluntad por el hecho de serlo. Y precisamente por ello presenta un paralelismo con aquella conciencia que no se identificaba con nada limitado, pues aquí también se trata de saltar por encima de todos los términos posibles. Hegel menciona, como manifestaciones históricas de este fenómeno, por un lado, el fanatismo de la pura contemplación hindú y, por otro, el terror que acompaña a la destrucción de todo orden social existente:

> Esta voluntad negativa sólo adquiere el sentimiento de su existencia en tanto destruye algo; cree, en efecto, querer tal vez alguna situación positiva, por ejemplo la situación de igualdad universal o de vida religiosa universal, pero de hecho no quiere su realidad positiva, pues ésta conlleva inmediatamente algún orden, alguna particularización, tanto de instituciones como de individuos; pero la particularización y determinación objetiva es aquello de cuya aniquilación procede la autoconciencia de esta libertad negativa. (*PhR* § 5: 102)

El *yo* comparece entonces como el objeto (principal y casi exclusivo) del pensamiento. Hegel añade que quien no se ha pensado a sí mismo no es libre. Por otra parte, aquí también se encuentra expresada la libertad negativa que consiste en abstraer de (y sustraerse a) toda determinación: se huye de todo contenido como de un punto final del propio ser. Pero, en realidad, esta soltura sobre la que se vuelca la intensidad del aprecio de sí mismo no es otra cosa que una composición del entendimiento, algo que Hegel considera la libertad del vacío. Sin embargo, eso no la convierte en simple y despreciable nada; por el contrario, debe ser considerada como uno de los momentos integrantes del concepto (lógicamente pleno) de «libertad».

b) Sin embargo, aquí no termina la historia de la voluntad. El *yo* comporta asimismo necesariamente el tránsito desde la indeterminación indiferenciada a lo diferenciado, lo que significa que se da un contenido concreto. De esa manera, llega a la existencia. Entra en escena entonces el momento de la *finitud* o de la *particularidad* del *yo* (§ 6). Lo que aquí sucede es que no solo quiero, sino que quiero *algo*: la voluntad se dirige y particulariza. Además, eso hacia lo que se orienta se convierte en lo mío.

Este segundo momento representa la negación de la negatividad abstracta del primero. Como siempre, se trata de poner lo que antes estaba presupuesto. Así, frente a la universalidad abstracta se coloca la determinación que resulta de que la voluntad se dé este o aquel contenido. Esto, como hemos dicho, constituye una oposición que está reclamando ya cierta *Aufhebung*: la producción de una universalidad determinada, de la singularidad.

c) La voluntad aparece finalmente como la unidad de los momentos anteriores. Lo que sucede entonces es que la particularidad reflexiona hacia su interior, adoptando de ese modo la forma de universal concreto: la individualidad o singularidad. Significa, formalmente, la autodeterminación del *yo* que consiste en ponerse en algo como lo negativo de sí, pero sin que eso le impida mantenerse en la identidad consigo. Se trata de la libertad en su sentido pleno (*PhR* § 7).

En este último caso, el querer representa la completa estructura de la espiritualidad (permanecer cabe sí en lo otro): me quiero a mí mismo en el querer algo. El *yo* se determina, pero eso no significa que su potencia de ser se agote, puesto que se conserva en esa determinación; es más, descubre que ella, que su contenido, forma parte esencial de sí mismo. Esta libertad de la voluntad es la que conforma propiamente el concepto pleno, desarrollado. La verdad es la particularidad que concuerda con lo universal en lo singular y de esa manera *se presenta*, se concreta. En el sentido hegeliano, «concreto» es un modo de determinación: una universalidad mediada que, por tanto, se da singularmente.

Así pues, para Hegel la libertad no reside, sin más, ni en la determinación inapelable ni en la simple indeterminación, sino en la unidad de ambas producida mediante *Aufhebung*. Ahora bien, de este modo, no es que la libertad quede

atada; ella significa en cada caso el ir más allá de toda limitación (como en el arbitrio o en la subjetividad escorada), pero lo hace entendiendo que ese contenido expresa su concretarse, una realidad efectiva que no solo no la elimina sino que confiere una dimensión más profunda y plena a su primera universalidad únicamente abstracta. Ahora permanece vuelta hacia sí en esa determinación, con lo que está siempre regresando hacia la universalidad –concretándose–.

Esta concreción de la voluntad libre coincide con la dialéctica propia del concepto (por eso lo requiere y lo pone). En *Enz* § 163 se dice que el concepto en tanto que tal contiene también los momentos de la universalidad, de la particularidad y de la singularidad. Este último representa el momento de la reflexión hacia sí tanto de lo particular como de lo general, que origina, a la vez, una realidad idéntica consigo misma y abierta hacia lo universal.

Una vez más, la verdad que se encuentra aquí en juego solo llega a ser comprendida si se piensa especulativamente. En efecto, esto es lo que sucede con la demostración de esta intimidad de la especulación –la infinitud como negatividad que se refiere a sí misma–, que pertenece propiamente a la *lógica* en cuanto filosofía puramente especulativa. Lo que subyace científicamente al desarrollo que está teniendo lugar en esta parte de la *Filosofía del Derecho* no puede ser percibido aún en el proceso mismo y, como decimos, requeriría una perspectiva más comprensiva, cual es la especulativa:

> Aquí sólo puede señalarse aún que cuando se dice que *la voluntad* es universal, que *la voluntad* se autodetermina, se designa ya la voluntad como *sujeto* presupuesto o como *sustrato*, pero no es algo concluido y universal antes de su determinación y antes de la sublimación e idealidad de esta determinación, sino que es solamente voluntad en tanto

que esta actividad que media en sí, y en tanto que retorno a sí. (*PhR*: 112)

El derecho no representa, pues, otra cosa que la existencia de la libertad, pero esta existencia, como hemos visto, solo alcanzará un sentido pleno, a la altura de su esencia especulativa, si es capaz de ir más allá de la mera contraposición entre la interioridad y la exterioridad, entre el estado de naturaleza y el Estado entendido como una determinación espiritual absoluta. En caso contrario, quedaría reducida a la forma de un envoltorio que tendría la apariencia propia de lo simplemente ahí (solo *Dasein*), falto de esencia y de su correspondiente mediación reflexiva: la *Existenz*. En realidad, lo que se descubre en el obrar es que la libertad individual solo acontece adecuadamente y logra su máxima potencia en el concepto o, lo que es lo mismo, en la realización de la «voluntad general». Esto no es otra cosa que el significado de la Idea como realización del concepto; de ahí que la voluntad libre deba encarnarse, concretarse, presentarse. El territorio del derecho, por lo tanto, coincide con ese ámbito espiritual que también debe aparecer como realidad histórica (realidad humana efectiva).

El resultado de la ciencia del derecho habrá de ser, por ende, una voluntad convenientemente formada que pueda llegar a convertirse en una sustancia en y para sí libre. A lo largo del proceso de formación, se purifican los instintos, de tal manera que, al final, lo que comparece es el sistema racional de las determinaciones de la voluntad. Aquellos son aprehendidos entonces a partir del concepto (*PhR* § 19). Este se mostrará, pues, como el querer universal que se confirma a sí mismo en el acto de concretarse realmente: una «*voluntad libre* que *quiere la voluntad libre*» (*PhR* § 27). Y no otra cosa es lo que, en un sentido lógicamente pleno y especulativo –es decir, realizado como un concepto convenientemente comprehensivo, como Idea–, representa el derecho[36]. Este esfuerzo de la razón se corresponde, además, con el desarrollo de la cosa misma:

> Contemplar algo racionalmente no significa aportar una razón al objeto desde fuera y elaborarlo mediante ella, sino que el objeto es para sí mismo racional: aquí está el espíritu en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da realidad y se forma como mundo existente; la tarea de la ciencia consiste únicamente en traer a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa. (*PhR* § 31, obs.)

Las tres fases o momentos del despliegue de la idea de la voluntad *en y para sí* libre, es decir, de la realización de ese concepto y de su objetivación en el derecho, se corresponderían, por tanto, con los siguientes momentos:

A) El de la inmediatez: su concepto permanece aún limitado y separado, con lo que su existencia aparece como una cosa inmediatamente externa. Esto constituye la esfera del derecho abstracto o formal. La voluntad se halla en este punto aprisionada como consecuencia de su vínculo con las cosas, de las relaciones de propiedad y de otras sujeciones similares. Se puede establecer aquí una correspondencia con la esfera lógica del ser.

B) El de la reflexión hacia dentro de sí de la voluntad, que la determina como una individualidad subjetiva. Pero esta reflexión pone en juego el escindirse del que tanto se ha venido hablando, puesto que el moverse de regreso a sí

36 «Que una existencia en general es *existencia de la voluntad libre*, eso es el *derecho*. Por lo tanto, el derecho es en general la libertad en cuanto idea» (§ 29).

mismo, que acompaña a la formación de la subjetividad moderna, establece por un lado algo interior, el bien, y por otro algo exterior, el mundo tal como de hecho existe. Aquí se origina el dualismo antropológico que domina en el presente. El derecho de la voluntad subjetiva se enfrenta con el derecho del mundo y con el derecho de la Idea (únicamente presupuesto). Este es, por tanto, el ámbito de la moralidad y se corresponde con la esfera lógica de la esencia.

C) El de la unidad y verdad de los dos momentos anteriores. La idea de bien realizada en la voluntad que reflexiona hacia su interior y también en el mundo externo. De ese modo, la libertad existe tanto como realidad efectiva y necesidad cuanto como voluntad subjetiva. Esta forma de la Idea, dada en su existencia universal *en y para sí*, constituye la eticidad, que se corresponde con la esfera lógica del concepto.

Los tres momentos de la voluntad *en y para sí* libre, que acaban de ser esbozados, coinciden con los tres pasos espiritualmente formativos de la *Filosofía del Derecho*. El primero de ellos compete al derecho en su significado más preciso y estricto. Aquí, en un sentido amplio, el concepto sirve también para indicar la realización completa del movimiento mediante el que la voluntad se exterioriza sin por ello extraviarse del todo, ya que permanece aún como referencia a sí misma. Precisamente por ello, el derecho encarna la actividad de una voluntad que se expone por medio de una cosa exterior, y cuyo acto cobra figura institucional a través de la propiedad. La voluntad experimenta en esta una cierta *cosificación*, lo que significa que la esfera de la libertad se determina como lo inmediatamente distinto de ella, como una cosa. Esto último se encuentra estrechamente ligado con lo que Hegel considera «el absoluto *derecho de apropiación* del ser humano sobre todas las cosas» (*PhR* § 44). Pero conviene

tener en cuenta que, lejos de tratarse de una apropiación indebida por parte del sujeto, aquel derecho se asienta en la configuración metafísica misma de lo real. De acuerdo con ella, todas las cosas, en su particularidad y abstracción, son ideales, es decir, aunque se presentan de modo inmediato como autónomas, obtienen su sentido más preciso de la conciencia. Eso significa que su verdad reside en la voluntad libre. Sin embargo, esta última también necesita de aquellas para dotarse de la consistencia propia de algo positivo y no convertirse en una realidad virtual que respondiera exclusivamente a un impulso negativo.

Con todo, algo de lo anterior afecta a esta esfera de la inmediatez, puesto que en su seno la voluntad se mantiene en una relación simplemente formal consigo —«relación autoconsciente (...) y sin contenido» (*PhR* § 35)—, lo que da lugar a que el sujeto adopte la figura de la *persona*, una máscara que indica el papel a representar, pero tapa la esencia misma del individuo. No obstante, la persona presenta ya alguna particularidad (*Rph V*: 175):

> Persona y sujeto son diferentes sujeto también individuo. Individualidad *autónoma* en general *en sí* <idealidad de las determinaciones>, persona, la legitimación en la voluntad libre.

Y justamente lo que sucede en la esfera del derecho abstracto es que la actividad esencial de las personas tiende a manifestarse en la apropiación. En cuanto dueño de todas las cosas, el ser humano experimenta al mismo tiempo la carencia de espíritu de la realidad poseída y la potencia que le corresponde a él mismo, puesto que tiene la capacidad de apropiarse de aquella. De ahí que la posesión y la propiedad constituyan la manera de determinarse no solo la voluntad

sino también las relaciones entre las personas: aquella que se realiza a través de las cosas poseídas. Los momentos mediante los cuales se manifiestan los rasgos de esta voluntad inmediata, pero también el proceso de su contradicción formativa, son los siguientes (*PhR* § 40):

a) La posesión y la propiedad. Lo que se halla aquí activo es la voluntad abstracta en general, encarnada en la figura de una persona *individual* que solo se relaciona consigo misma.

b) Pero la persona se relaciona también con otra persona; ambas solamente como propietarias tienen existencia recíproca. Lo que las conecta es el traspaso de la propiedad, que se asienta sobre cierta voluntad común que exige la preservación de su derecho. Todo ello cobra expresión en el *contrato*.

c) De la relación contractual proviene la posibilidad de lo *injusto* y el *delito*, en donde desemboca la voluntad referida a sí misma y no condicionada por otra persona, como voluntad *particular*.

Ahora bien, Hegel insiste en que, a la larga, la voluntad no puede satisfacerse completamente en la propiedad de las cosas exteriores, puesto que ella misma, esencialmente, no es sino la tendencia a «superar el ser en sí y la forma de la inmediatez en que existe primeramente y a la que tiene como figura en el derecho abstracto». Por lo tanto, puja por afirmarse primeramente en medio de la oposición entre la voluntad universal *en sí* y de la voluntad particular que existe *para sí*. Más tarde, deberá superar, a través la negación de la negación, tal estado contradictorio, logrando determinarse como voluntad *en su existencia*. Al final de este proceso, la voluntad no solo llega a ser libre en sí, sino *para sí misma*. En adelante, aquella *personalidad*, que era la manera en que la voluntad se presentaba en el derecho abstracto, se convierte en el propio y más importante objeto del *yo* que quiere: «la

así infinita subjetividad *para sí* de la libertad constituye el principio del *punto de vista moral*» (*PhR* § 104).

Hemos visto que este proceso no representa otra cosa que el desarrollo formativo de la libertad, cuya (necesaria) determinación resulta conflictiva. Según ha puesto de manifiesto Quante (2010: 25, nota 6), Hegel distingue unas formas de libertad de otras, dependiendo del papel que les corresponda en este proceso de desarrollo al que se acaba de hacer mención. Una cosa es la «libertad concreta» (*PhR* § 129, § 141) y otra la «libertad formal» (*PhR* § 10, § 22, § 123). A la primera la caracteriza como «real» (*PhR* § 10, § 22, § 23), mientras que para la segunda reserva el calificativo de «subjetiva» (*PhR* § 106, § 121). Esta es la que insiste en la capacidad (unilateralmente entendida) de soltarse de la determinación. Lo anterior se ve muy bien reflejado en otra distinción, a menudo empleada, entre el «libre arbitrio» y la «libertad de autodeterminación» (un buen ejemplo se halla en *PhR* § 15), aunque esta última, a causa de su carácter formal, puede, a su vez, distinguirse de aquella libertad concreta que vendría a constituir la libertad en sentido propio. Cuando se da el caso de que la subjetividad autónoma se opone radicalmente a las exigencias éticas de una comunidad social, puede llegar a convertirse en «libertad negativa» (*PhR* § 5), y esta suele desplegar una fuerza destructiva.

El concepto negativo de libertad es necesario –resulta incluso imprescindible–, ya que expresa la capacidad para soltarse de cualquier determinación, sin la cual no podría ni mencionarse la palabra. Por tanto, representa la noción de independencia o carencia de impedimentos. Sin embargo, para Hegel, que tiene una idea *institucionalista* de las condiciones sin las cuales el individuo será incapaz de llevar a cabo sus propios proyectos, resulta además ineludible la preparación del espacio idóneo en el que dicha soltura pueda cobrar

verdadero sentido. Y ello requiere de la constitución de un orden político que garantice el reconocimiento de la individualidad misma.

Por eso, Hegel se propone ampliar aquella concepción primaria de la libertad, dotándola de algunas determinaciones positivas. Pretende así dar cuenta de lo que Honneth (2001: 29) ha llamado el *Dasein* de la voluntad libre. Es decir, la totalidad de supuestos externos, sociales o institucionales que aquella necesita para su realización. Pues, a fin de cuentas, el sujeto solo es libre si «en el marco de prácticas institucionales se encuentra con una contraparte a la cual lo conecta una relación de reconocimiento mutuo»; entonces «puede ver en las metas de este una condición de la realización de las propias metas» (Honneth 2014: 68). Cuando se tienen en cuenta tales condiciones sociales o institucionales, se puede acceder a esa dimensión espiritual con la que se halla conectada la esencia misma de una sociedad justa. Esta no sería otra que la que es capaz de permitir a cada individuo entrar en relaciones comunicativas que puedan ser experimentadas como la expresión misma de la libertad propia. De ahí que las relaciones comunicativas aparezcan como un «bien básico» en el que radica el interés de todos los hombres cuando se trata de la realización de su libertad. Y la justicia de las sociedades modernas dependerá de su capacidad para que todos los individuos participen en igual medida de ese «bien básico» de las relaciones comunicativas (Honneth 2001: 29).

Así pues, la tesis especulativa que se sigue necesariamente de concebir la libertad desde una perspectiva real o concreta —más allá del soltarse inmediato de cualquier dependencia—, debería adoptar, más o menos, la siguiente formulación. Una voluntad solo llegará a ser realmente libre en el seno de instituciones éticas que posean una existencia efectiva; pero tiene que participar en ellas. Este podría ser considerado el argumento fundamental de la *Filosofía del Derecho* (Pippin 2005: 59).

Esta manera «social» de concebir la libertad, que representa la forma desarrollada del concepto hegeliano, requiere como estamos viendo el despliegue sistémico-categorial de una filosofía del espíritu. Únicamente en su seno puede llegar a concretarse el reino de la libertad.

10. LA RECLAMACIÓN MORAL DE LA SUBJETIVIDAD

El segundo momento del desarrollo de la voluntad lo constituye la interiorización del sujeto. En el mundo moral la voluntad no se descubre ya en las cosas; por el contrario, ella percibe su realidad esencial y su verdad en el desprenderse de todo contenido. De ese modo, se distancia del derecho mismo, que aparece como algo meramente en sí, y se opone a él. Porque, al fin y al cabo, el derecho se fundamenta únicamente en la personalidad libre, en la autodeterminación. Incluso el peso y la consistencia de la propiedad se muestran al final como vinculadas a ciertos actos instituyentes —contratos, etc.— de la propia voluntad. Con lo cual esta tiene conciencia de sí misma como de algo no dependiente o, dicho de otra manera, como teniendo poder sobre aquella.

En efecto, en el seno del derecho abstracto, la voluntad aparece aún dotada de los rasgos propios de la existencia de algo externo, ya que se la estima a través de su manifesta-

ción en las cosas, en la propiedad y sus relaciones, etc. La forma esencial del derecho cobra su existencia propia en la legalidad, y por ello su figura representativa es la persona en su dimensión particular. La voluntad se encuentra, pues, expuesta, exteriorizada, y se experimenta a sí misma en esa objetivación. Como se ha indicado, hay aquí una correspondencia con la esfera *lógica* del ser —en la cual *esto* se determina a partir de su ser otro que *aquello*, etc.—.

Pero la mencionada índole externa del derecho queda atrás en la parte de la moralidad. En ella, el sujeto ha regresado a sí al irse desprendiendo de las cosas a las que se veía vinculado mediante la propiedad. Ahora comparece como algo ahí gracias a la acción. No obstante, se distancia de ella también en cierto modo, puesto que, cuando se ve obligado a confrontarse con sus resultados, únicamente se reconoce en aquello que ya estaba, como su propósito, en su saber y querer[37]. Es decir, de las distintas vertientes de la acción únicamente cobra valor aquí el aspecto de la posibilidad interior. Además, como la expresión *en* (y la existencia entre) las cosas significaba, en cierto modo, una dependencia de lo contingente, en este momento el punto de vista moral representa la superación de la contingencia. Pero eso no quiere decir que se haya entrado ahora en el territorio de la necesidad. Lo que ha sucedido más bien es que se ha alcanzado ese estado de *contingencia infinita* del querer que representa la manifestación de un poder (en principio) ilimitado. Hegel lo define del siguiente modo:

37 «La voluntad subjetiva es libre *moralmente* en la medida en que estas determinaciones *están puestas* interiormente como *suyas* y son queridas por ella. La exteriorización activa de esta voluntad con tal libertad es *acción* en cuya exterioridad la voluntad solamente reconoce como suyo y permite que le sea atribuido aquello que ella ha sabido y querido» (*Enz* § 503).

> El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en cuanto que es *infinita* no solamente *en sí*, sino también *para sí* [...]. Esta reflexión sobre sí de la voluntad y su identidad existente para sí, frente al ser en sí y la inmediatez y las determinaciones que allí se desarrollan, determina a la *persona* como *sujeto*. (*PhR* § 105)

> El individuo libre que en el derecho (inmediato) era solamente *persona* está ahora determinado como *sujeto*, o sea, como voluntad reflejada hacia sí de tal modo que la determinidad de la voluntad en general como existencia en ella misma es *su propia* determinidad, distinta de la existencia de la libertad en una cosa exterior. (*Enz* § 503)

La idea expresada en estos dos fragmentos tiene que ver con una cierta verdad del desarrollo de la sustancia subjetiva. Lo que sucede en este momento es que, a diferencia de lo que ocurría con la propiedad —la expresión de la voluntad en el derecho abstracto—, ahora se percibe que solo en la afirmación subjetiva (es decir: en el separarse y volverse sobre sí) puede llegar a ser libre la potencia volitiva. La esfera de la moralidad representa, por tanto, el lado real del concepto de libertad. Pues esta, esencialmente, no significa otra cosa que el quebrar toda fijación en un contenido. Pero, por otra parte, dado que el sustraerse a cualquier dependencia comporta un oponerse, ella misma se verá sometida a sus propias contradicciones, a su propia dialéctica. Esto dará pie a un proceso a través de cual habrá de superar el punto de vista de la voluntad primeramente existente solo para sí, convirtiendo a la subjetividad —que al principio es *abstracta*, es decir, diferente del concepto— en igual a este último, «y a su través obtener para la idea su verdadera realización, de modo que la voluntad subjetiva se

determina como asimismo objetiva, y por ende como verdaderamente concreta» (*PhR* § 105). En la *Fenomenología* se indicaba ya que la moralidad caracteriza a una «autoconciencia» o una «cosmovisión» para la que la «voluntad que se sabe» a sí misma es «sustancia y objetivo y único contenido», o «toda la realidad».

Así pues, en la moralidad logra su cumplimiento el derecho subjetivo. Eso significa que la persona se determina como sujeto. Pero aquí se origina una nueva inquietud dialéctica. En la medida en que la afirmación de aquel derecho lleva consigo cierto inclinarse hacia un solo lado, da lugar a la oposición entre subjetividad y objetividad. Hay en esto una necesidad que debe ser aprehendida por el pensamiento. Hegel inste en que esta interiorización constituye un momento del concepto. Y siempre que dice algo de este tipo nos está indicando que hay conexiones inferenciales presupuestas que reclaman salir a la luz. En este caso, la subjetividad representa, por un lado, la existencia (*Dasein*) del concepto, y también la determinación de la libertad en un plano más elevado: «en la idea el lado de la *existencia* (*Existenz*) o su momento real (*reale*) es ahora la *subjetividad* de la voluntad» (*PhR* § 106). Y sigue: «Solo en la voluntad, en cuanto que es subjetiva, puede ser real la libertad o la voluntad que existe *en sí*». Se trata, pues, de la libertad real; es decir: un momento necesario de su concepto. No obstante, en tanto que solo momento, se mantiene aquí la inquietud, la intranquilidad dialéctica característica de lo que aún se configura como contrapuesto, como lo subjetivo interior frente a la exterioridad. Todo ello significa que el proceso debe proseguir hasta que se supere la voluntad existente solo para sí. Hegel lo expresa de la siguiente forma: «convertir a la subjetividad, que al principio es *abstracta*, es decir, diferente del concepto, en igual a él, y a su través obtener para la idea

su verdadera realización, de modo que la voluntad subjetiva se determina como asimismo objetiva, y por ende como verdaderamente concreta» (*PhR* § 106 obs.)

En este momento del desarrollo del concepto de espíritu, lo que se halla en juego es justamente la capacidad de discernir entre lo necesario y lo contingente, entre la verdad del transcurso lógico, la figura que debe darse, y el anquilosamiento carente de verdad. Es cierto que lo anterior comporta un retraerse subjetivo, pero eso no quiere decir una suerte de subjetividad absolutizada.

De acuerdo con ello, Hegel aborda en este apartado de la moralidad las categorías fundamentales sobre las que se asienta el mundo subjetivo moderno, pero poniendo sobre la mesa de juego lógica todos los supuestos no explícitos sin los que aquellos conceptos carecerían de sentido. De ese modo, los desmonta y muestra que con las piezas de las que se componen son posibles otras construcciones. Así, la noción de sujeto de la voluntad y la acción aparecerá como un correlato de aquello que, en el ámbito del pensamiento puro, había dado lugar a la fórmula «filosofía de la reflexión» (o del entendimiento).

Como acabamos de decir, la persona se convierte en sujeto, del que nace una particular visión moral: aquella que se basa en la conciencia individual y subjetiva como fuente y tribunal de toda idea de bien. Al servirse del concepto de «moralidad» (*Moralität*), elegido para marcar la oposición con otro concepto moral que surge de la crítica del anterior, la eticidad (*Sittlichkeit*; hay que tener en cuenta que *Sitten* son las *mores*, los usos y costumbres a los que remite el término «moral»), Hegel está pensando principalmente en la moral kantiana y su formalismo, que representa para él la expresión más depurada de esa tendencia a la interiorización del bien con su consiguiente dualismo antropológico:

el hombre ensimismado frente al hombre convertido en hecho histórico.

Tal como él ve las cosas, la misma idea de libertad comporta el imperativo de verse realizada. Eso quiere decir que aquella debe convertirse, en primer lugar, en conciencia, y más tarde, en móvil y máxima de la acción. Y aquí se esconde una dificultad, dado que si bien el principio es interno, sin embargo los medios deben tener el aspecto de algo compareciente en la historia. O lo que resulta similar: el principio tiene que exponerse, en el doble sentido de presentarse y de ponerse en riesgo, aventurarse, comprometerse en el mundo. Pero en el curso de esa su realización se ve forzosamente envuelto en situaciones en las que domina la divergencia de las posiciones particulares; o, dicho de otra manera: lo ideal tiene que advenir de la mano de las acciones humanas, que no son precisamente ideales. Esta circunstancia se hace patente en el hecho de que los hombres no suelen actuar guiándose por la Idea, con lo que no parece que sus actos respondan a exigencias racionales. Así, la historia muestra sobre todo el confuso y contradictorio evolucionar de una humanidad movida por diferentes necesidades: pasiones, intereses, etc. En definitiva, la más cruda particularidad asociada a la arbitrariedad, una situación que Kant (1984) había definido ya como *enredada* y *carente de regla*.

Ahora bien, como el significado y la concreción del actuar humano no dependen únicamente de las intenciones que se hallen detrás de él, es decir, de la determinación moral de la voluntad, resulta imprescindible considerar también las leyes que gobiernan la historia. De ahí que se llegue a una situación en la que, como se dijo, chocan la perspectiva meramente interior –el principio que forma la máxima moral– y la perspectiva exterior –que insiste en responder de

los efectos (incluso los imprevistos) de las acciones[38]–. Cuando esta oposición es abordada desde cada uno de los puntos de vista unilaterales que se contienen en ella, se llega a plantear una falsa alternativa, típica del entendimiento: «despreciar en las acciones las consecuencias» frente a «juzgar las acciones por las consecuencias». Algo bien distinto sucedía, como señala Hegel, en el caso de la conciencia trágica de los antiguos, que todavía no se había desarrollado tanto como para contener la reflexión de la diferencia entre hecho y acción[39], «entre el suceso exterior y el propósito y conocimiento de las circunstancias, así como hasta la disgregación de las consecuencias, sino que asume la responsabilidad en todo el alcance del hecho» (*PhR*, § 118 obs.). Por el contrario, como se acaba de ver, lo característico de la conciencia moderna es el surgimiento reflexivo del punto de vista separador entre lo externo y lo propiamente moral.

La voluntad posee la forma de un universal que se determina por sí mismo y que comporta la concreción de la Idea. Este concepto de voluntad autolegisladora guarda resonancias de las nociones kantianas. Y de hecho, Hegel encuentra definido en Kant el concepto de una voluntad que se distingue del mero arbitrio o albedrío. Pues no otro conviene a aquel actuar que se ve impelido únicamente por una máxima

38 «... la acción, en cuanto trasladada a existencia exterior que según su conexión se desenvuelve por todos los lados en la necesidad exterior, tiene múltiples *consecuencias*. Las consecuencias, cual *figura* que tiene por *alma* la *finalidad* de la acción, son lo suyo (lo perteneciente a la acción), pero al mismo tiempo esa figura, en cuanto finalidad puesta en la *exterioridad*, queda abandonada a las fuerzas exteriores que la unen a algo completamente diferente de lo que ella es para sí y la arrastran a consecuencias lejanas, extrañas. Asimismo es derecho de la voluntad el *imputarse* solo las primeras *(a)*, porque solamente ellas están en su propósito» (*PhR* § 118).

39 Entre la perspectiva del sujeto y aquellas otras descripciones de un suceso que no abordan la obra desde su punto de vista.

que aspira a convertirse en ley universal. No obstante, Kant concibe la libertad de la voluntad –esa que se expresa negativamente en el término «moralidad»– de una manera unilateral, lo que, como hemos ido viendo, significa para Hegel el extravío de lo que pudiera haber de verdadero en ella, al tomar una perspectiva inadecuada y, por ello, fallida.

De ese modo, el principio de la moralidad kantiana resulta ser falso. En primer lugar, porque representa únicamente una pura tautología, la simple repetición vacía de la identidad *yo = yo*, que puede si acaso tomar una forma universal, pero solo a condición de que se mantenga en el plano de lo meramente abstracto, dado que cualquier contenido la afectaría negativamente. En segundo lugar, porque a consecuencia de lo anterior el principio kantiano no anima la realidad sino que se coloca en lugar de ella: se trata de un simple *deber ser* cuya forma más propia es la de la subjetividad pura y separada que se contrapone a lo real. Así es como carece de verdad. En la *Fenomenología* ya se había mostrado que la moralidad se opone a lo real, pero con la pretensión de convertirse en una voluntad universal y, de ese modo, en la verdad de su propia certeza. En ella reside el concepto del bien. Pero, al mismo tiempo, ese concepto está reclamando una realización que no puede tener lugar sin que aquella voluntad se medie con la realidad a la que ha despojado de todo sentido normativo. El bien se convierte, así, en un deber ser. Y de esta manera comparece nuevamente la conocida actitud razonadora (polémicamente empobrecida) del entendimiento abstracto y vanidoso: cualquier sentido queda confinado del lado de la irrelevancia moral, lo que implica que el *todo* real resulta vaciado y reducido a *nada*.

Así pues, incluso en el caso de que, desde el punto de vista del sujeto ensimismado, la realidad externa no careciera

por completo de importancia, al haber sido desplazada de la esfera moral, resultaría en gran parte incontrolable para el hombre bueno. Este debe limitarse a certificar la adecuada posesión de sí; o sea, ser capaz de deducir del principio de una voluntad que se determina por sí misma las máximas adecuadas para la acción, las cuales deben adoptar al mismo tiempo un significado universal. Esa es la forma del imperativo categórico. Lo que pase después no se sigue de la adecuación o no de esas máximas y, con ello, tampoco de que la voluntad sea buena. Eso no significa que al hombre moral no le importe lo que sucede en el mundo. A él le habrá de producir una gran insatisfacción la discordancia entre sus acciones morales y el curso de los acontecimientos. Como resultado de ello, o bien se interiorizará aún más, abandonado al mundo a su propia suerte, o bien se esforzará en buscar razones que permitan otorgar contenido a una de las célebres preguntas kantianas, «¿qué me está permitido esperar?». La esperanza racional podrá llegar a constituir así un cierto consuelo para él.

Por el contrario, desde el punto de vista de Hegel, tal estado de cosas resulta enormemente insatisfactorio. El desgarramiento termina afectando al propio núcleo de una conciencia moral que, al no hallar reconocimiento en el mundo, se vuelve cada vez más doliente y abstracta. Por eso hay que hacerle ver a esa conciencia que, en la medida en que sus actos morales tienen efectos en el mundo, tales consecuencias forman también parte de la sustancia moral misma. Hegel anticipa aquí la distinción entre la ética de los principios o de las convicciones y la de los efectos o de la responsabilidad. Y se pronuncia en favor de esta última o, mejor, de una mediación de la primera con sus efectos. Los resultados de la acción del sujeto constituyen algo que le concierne a este; en consecuencia, tiene que responder de

ellos, por ejemplo, ante un tribunal. La subjetividad abstracta pretende que su enunciado, «no tuve la voluntad de hacerlo», baste para exculparle cuando le es imputado un hecho. La simple voluntad carente de mediación no es capaz entonces de hacerse cargo de lo que ella efectúa, y esa incapacidad origina la atmósfera característica de la escisión moderna entre lo libre (puro *para sí*) y lo necesario (exterioridad determinativa). Pero, en tanto que hombres morales, los individuos se proponen fines que, aun cuando particulares, poseen un contenido universal (el bien).

El proceso de formación del espíritu exige, en este punto, que la conciencia (voluntad) se exteriorice; es decir, que la moralidad llegue a incorporar el mundo. A partir de la consideración adecuada de las categorías de «propósito» y «culpa», la voluntad moral tiene que llegar a ser capaz de apropiarse de sus exteriorizaciones, de reconocerlas como suyas. *Mi* derecho moral consiste en que algo sea mi propósito, que llegue a ser tenido por mí como bueno. De ahí que el punto de vista moral coincida con el de la relación, el deber ser y la exigencia. En ese sentido, la conciencia se pone frente a la existencia exterior; pero eso únicamente tiene que representar un momento. La conciencia puede *contra* la conciencia y lo exterior, pero tiene que alcanzar un punto en que pueda *sobre* ellos[40].

Según Hegel lo define, la acción es la «exteriorización de la voluntad como *subjetiva* o *moral*» (*PhR* § 113). Y, precisamente por ello, habrá de comprender las siguientes determinaciones: 1) ser sabida por mí como mía en su exterioridad (*PhR* § 110), 2) relacionarse de forma esencial con el

40 La acción tiene interés para mí en la medida en que encuentro satisfacción en ella. Sin interés, la acción carecería de valor para el sujeto (uno no se hallaría presente en su propia acción).

concepto como un deber (*PhR* § 111) y 3) encontrarse conectada con la voluntad de otros (*PhR* § 112).

Frente al derecho, que debe ser entendido como el *hacer inmediato* de la voluntad libre, la moralidad representa el querer que remite de entrada a algo que *yo sé*, que tiene, pues, una forma teórica. Pese a ello, solo la exteriorización de la voluntad moral puede ser considerada *acción*. Y, además, si se lleva a cabo un análisis de lo que presupone el derecho de la voluntad moral, no solo se encontrará la certeza de sí mismo, sino que esta presupondrá una verdad que es exterior y que, por tanto, debería ser probada. Así, junto al propósito de la voluntad subjetiva (*Vorsatz*), al que le corresponde un contenido interior que posee un valor para mí (intención), y que se convierte en *mi* fin particular (el bienestar), se halla la objetividad de este contenido interior o el fin absoluto de la voluntad (el bien) (*PhR* § 114). Este es el aspecto del contenido que, siendo interior, se ha elevado al mismo tiempo a su *universalidad*.

Y la paradoja de todo el asunto reside en que, para dotarse de una índole universal, la voluntad subjetiva tiene que asumir su finitud y realizarla. Debe entregarse a la inmediatez del actuar —el momento individual—, pero concentrando la atención en el objeto exterior. De esa manera, la conciencia descubrirá su responsabilidad en el hecho mismo. O dicho de otra manera: la existencia exterior de la acción corresponde, en principio, a una individualidad. Pero la verdad de lo individual reside en lo universal. Esto es lo que supone la intención, aquello que subyace a su lógica, y su derecho[41]. Mientras que el propósito tiene a lo

41 «... la reflexión subjetiva, que no conoce la naturaleza lógica de lo individual y de lo universal, la que se aventura en la dispersión en singularidades y consecuencias...» (*PhR* § 155 obs.).

singular como contenido, la intención está orientada hacia lo universal. Y, por eso mismo, todo fin del actuar constituye, a su vez, un medio para el propio motivo de autorrealización. Porque, a fin de cuentas, «lo que el sujeto *es*, *es la serie de sus acciones*» (§ 124). Y si estas carecen de valor, entonces la subjetividad del querer también se devalúa.

Pese a esta insistencia en el desarrollo de la verdad de la conciencia subjetiva, o lo que podría llamarse también su formación en la universalidad, Hegel no pretende en absoluto empequeñecer la magnitud del sujeto moderno. Todo lo contrario. El aspecto principal en que se basa la diferencia entre los antiguos y los modernos es precisamente este derecho del sujeto a encontrarse satisfecho en su *particularidad*. El ideal de la emancipación moderna constituye, pues, el principio de una cultura individualista que se ha ido acrecentando progresivamente. Su punto central no es otro que el derecho de la *libertad subjetiva*. Y, como dice el propio Hegel, este derecho ha sido puesto de manifiesto por el cristianismo, y se ha ido extendiendo más tarde hasta convertirse en el principio universal del nuevo mundo[42]. Sin embargo, hasta ahora únicamente ha sido afirmado en su infinitud, y esta requiere una cierta concreción que, obligatoriamente, comportará incluir algo más que la simple interioridad.

No es, por tanto, la universalidad hueca lo que debe ser defendido –«Filantropía *universal* vacío *universal*» (*PhR* § 125: 439, *Rph VI* Lat)–. Hay que partir de la propia condición singular, pero haciéndose cargo de sus supuestos inferencia-

42 «A sus configuraciones más precisas pertenecen el amor, lo romántico, el fin de la eterna felicidad del individuo, etc., más tarde la moralidad y la conciencia moral además de las otras formas que en parte surgirán en lo sucesivo como principio de la sociedad civil y como momentos de la constitución política, y en parte sin embargo se manifiestan sobre todo en la historia, especialmente en la historia del arte, de las ciencias y de la filosofía» (*PhR* § 124, obs.).

les. Así, por ejemplo, la satisfacción de las necesidades del cuerpo y del espíritu (bienestar y necesidad) tienen un alto valor moral positivo (frente a Kant). Y poner conscientemente el propio bienestar como fin representa ya –en oposición a la simple satisfacción de las necesidades mencionadas– un momento de libertad moral. Pues de esa manera aquellas quedan subordinadas al sentido superior de un *todo*, lo que trae consigo una cierta ponderación y demora con el fin de lograr una felicidad duradera: «generalidad de la reflexión; un querer razonable-universal». Es entonces cuando la universalidad inmanente de la reflexión se impulsa más allá del bien particular. Aquí aparece un aspecto nuclear del espíritu entendido como nosotros (*Fen*: 13): no puedo promover mi bien sin (promover) el de los demás. La acción individual tiene lugar en un entramado universal de relaciones. Este carácter universal (no inmediato) de todo interés y acción individuales se convertirá en un expediente argumentativo fundamental para Hegel, tanto aquí, en la moralidad, como también en ese momento subjetivo de la esfera ética que representa la sociedad civil. De ahí que las insuficiencias de las presentes formas morales no se susciten como consecuencia de las contradicciones internas, sino de la *colisión* entre *moralidad y derechos*.

Al final de este recorrido se encuentra la idea de bien[43], un concepto que representa la esencia de la voluntad y el fin último del mundo. En la Idea, lo interior se encuentra con su realización. Por eso el bienestar no es aún el bien: le falta

43 «El *bien* es la idea –en cuanto unidad del *concepto* de la voluntad y de la voluntad *particular*– en que el derecho abstracto, así como el bienestar y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia exterior, en cuanto *autónomos para sí*, están superados, pero con ello *contenidos y conservados* en ella según *su esencia*: es la *libertad realizada, la absoluta finalidad última del mundo*» (*PhR* § 129).

el *derecho*. Del mismo modo, este último tampoco es el bien si no incluye el bienestar (*fiat iustitia* no debe tener como consecuencia *pereat mundus*) (*PhR* § 130). El bien posee el *derecho absoluto* frente al derecho abstracto de la propiedad y a los fines particulares del bienestar. Sin embargo, en el mundo moderno no cabe un poder del bien que se halle por encima de los sujetos particulares. De ahí que Hegel acentúe la necesidad de que sea cognoscible. Y afirme que constituye el supremo derecho del sujeto no reconocer nada que no considere razonable. Pese a todo, eso no significa que pueda aceptarse que el sujeto se escude tras un «no lo quise» cuando se trata de responder de las consecuencias de sus acciones. La aminoración de la responsabilidad comporta sus propias y específicas dificultades:

> Así como el incendiario no ha quemado aisladamente esta superficie limitada de una madera que tocó con la llama, sino en ella lo universal, la casa, así, también como sujeto él no es la singularidad *de este* instante o de esta sensación aislada de calor de la venganza [...] Que el delincuente en el instante de su acción debería haberse *representado claramente* lo injusto y la posibilidad de la misma para que se le pudiera imputar como delincuente, esta exigencia, que parece preservarle el derecho de su subjetividad moral, le niega por el contrario la naturaleza inteligente que en él inhabita, la cual no está ligada en su presencia activa a la imagen psicológica wolffiana de las *representaciones distintas* y solo en el caso del desvarío se encuentra tan enloquecida como para ser separada del saber y del hacer de cosas singulares. (*PhR* § 132, obs.)

De este modo, aunque la conciencia es imprescindible, también el momento de la incondicionalidad resulta determinante. Sin él, el bien pierde su sentido, ya que su concepto reclama que sea considerado como el fin último de todo, como lo absolutamente esencial. Eso significa que la noción moderna de la libertad moral precisa ser reformulada para incluir la exigencia de una realización de sí a través del logro de algo que debe ser incondicional.

Finalmente, la necesidad misma de que la intelección personal se apoye en motivos y criterios racionales conduce a lo moral hasta el punto de vista de la *eticidad*. Una perspectiva que ha sido conquistada en un crudo enfrentamiento tanto con el subjetivismo cuanto con el formalismo kantiano[44], que apela a un deber incondicionado pero carente de sentido. La refutación de la moralidad exige la comprensión de que una voluntad constituida en raíz del deber convierte a este en un *formalismo vacío*, al tiempo que rebaja la ciencia moral a una retórica del *deber por el deber*[45]. Frente a ello la conciencia verdaderamente moral tiene que encarnar el bien como impulso determinante que se dota de voluntad y se transforma en fuerza semoviente. Esto no sería más que el bien puesto en la identidad con la certeza de sí mismo. A

44 «Al deber mismo, en tanto es en la autoconciencia moral lo esencial o universal de la misma, y en cuanto solo se refiere a sí dentro de sí, le queda en consecuencia únicamente la universalidad abstracta, tiene como determinación suya la *identidad sin contenido* o lo *positivo* abstracto, lo sin determinación» (*PhR* § 135).

45 «Desde este punto de vista no es posible ninguna teoría inmanente del deber; se puede ciertamente recoger *del exterior* un material y a su través llegar a deberes *particulares*, pero a partir de aquella determinación del deber como *ausencia de contradicción*, la *formal concordancia consigo*, que no es otra cosa que el establecimiento de la *indeterminación abstracta*, no se puede pasar a la determinación de deberes particulares, ni cuando un contenido particular tal se presenta en orden al actuar existe en este principio un criterio sobre si es un deber o no. Por el contrario, todas las modalidades de acción injustas o inmorales pueden justificarse de esa manera» (*PhR* § 135, obs.).

causa de ello, resulta forzoso que sorprenda aquí la distinción entre la conciencia moral verdadera y la conciencia moral formal, lo que sabe y lo que es:

> La conciencia moral se encuentra por tanto sometida a este juicio de si es o no *verdadera*, y su apelación exclusiva *a su mismidad* se opone inmediatamente a lo que ella quiere ser: la regla de un modo de actuación racional válido universalmente en sí y para sí. (*PhR* § 137, obs.)[46]

Puesta en esta encrucijada, la moralidad se ha escorado hacia uno de los lados. Esto se percibe también en la renovada fundamentación del imperativo categórico que lleva a cabo Fichte en el *System der Sittenlehre* (1798): «Actúa según la mejor convicción de tu deber; o bien actúa según tu conciencia». En opinión de Hegel, este principio no contiene ningún criterio para distinguir entre el cumplimiento ético de los deberes y decisiones del arbitrio y la abierta u oculta volición de lo malo. Y es precisamente en este punto, en el que se hace posible el mal, cuando se prueba ese contraste entre una conciencia escorada hacia el lado de su mera singularidad y una autoconciencia formada para lo universal. La posibilidad de ser mala constituye la prueba:

> La autoconciencia, en la vanidad de todas las demás determinaciones vigentes y en la pura interioridad de la voluntad, es la posibilidad de elevar a principio tanto lo *universal en sí y para sí* como el *arbitrio*, la *propia particularidad* sobre lo universal, y de realizarla por medio de su actuar: la posibilidad de ser *mala*. (*PhR* § 139)

46 «Pero si la conciencia moral de un *determinado individuo* es conforme a esta idea de la conciencia moral, o si aquello que ella *tiene por bueno* o da por bueno es también realmente bueno, eso solo se reconoce a partir del *contenido* de este deber ser bueno» (*ibidem*).

Este es, pues, el asunto. La conciencia moral, en cuanto subjetividad formal, representa pura y simplemente el estar a punto de convertirse en el *mal*. El mal consiste, para Hegel, en el soltarse de la voluntad reflexionante que tiene lugar cuando aquella se aparta de lo universal del espíritu. Formas de *soltura* pueden ser las siguientes: la conciencia de que solo interesa decidir sobre algo (decisionismo); la conciencia de que depende de mi decisión si el bien o el mal se realiza; la conciencia de que cada acción puede ser referida a cualquier fin o motivo buenos; la conciencia de que mi arbitrio es señor sobre lo bueno, justo, malo o verdadero. Lo que sucede con ellas es que todo lo obligatorio ha caído víctima de un juego irónico. Ahora lo excelente soy yo y no la cosa. Y, si esto es así, ¿cómo puede darse algún bien objetivo y vinculante para todos?

Como sabemos, la «esencia» de la voluntad subjetiva reside en la libre autodeterminación. La moralidad representa, así, en su cima, la disolución de todo vínculo. Podríamos decir que se trata de la ruptura de la sustancia ética. Una ruptura que, no obstante, es necesaria en el proceso de constitución moderna de la eticidad, en la configuración del Estado. Por eso, conlleva también un vuelco recíproco de opuestos. Su estructura tiene la forma de una relación que consta de dos caras: lo universal, lo bueno, la esencia y lo particular del deber, de la acción, de la voluntad. Lo universal debe hacerse real mediante la particularización y la voluntad particular debe convertirse en «ética» a través de la concordancia con lo universal. Sin embargo, este movimiento no habrá de alcanzar nunca su meta, pues si así fuera, sucedería al contrario que lo bueno se conver-

tiría en finito y la voluntad se vería liquidada en su afán ético.

Pero la voluntad formada afirma su «esencia» no haciendo de su universalidad o conformidad a la ley su propio fin, como sucede en Kant, sino más bien queriendo fines que estén necesariamente ligados con la libertad (justicia, moral, ética) de todos en una comunidad determinada.

Y en esto consiste la eticidad: en la *Aufhebung* del derecho y de la moralidad. O, dicho de otra manera, surge de la realización de la moralidad, añadiendo el deber a la conciencia solitaria. De esa manera, se produce una relación ética (fe y confianza, etc.) con la sustancia universal –ya presupuesta en la acción–, que se expresa en las costumbres, usos, hábitos, instituciones y leyes. No obstante, el punto de vista de la moralidad no se desvanece por completo; lo que significa que la fe y la confianza, incluso la identidad con la sustancia ética, no pueden conservar ya, en el mundo moderno, la misma constitución que poseían en el mundo antiguo. En pocas palabras: aquellas no se encuentran ya en condiciones de mantenerse tan compactas y firmes como solían una vez que ha surgido la conciencia y el sujeto individual comienza a reclamar sus derechos.

Lo anterior se pone de manifiesto en la concepción hegeliana. Dentro de la eticidad moderna el punto de vista dominante en la esfera moral conserva sus exigencias en forma de *sociedad civil*. Y esta tiene lugar como sistema de necesidades, lugar en el que se despliegan los planes de realización particular de los individuos. Crece entonces una dependencia recíproca entre individuos y sociedad (trabajo, mercado, etc.) que otorga contenido y consistencia real a la vaga imagen que proyecta la moralidad en el «bien de todos». La búsqueda del bienestar privado facilita la satisfacción de las necesidades de los demás. Por otra parte, la

existencia de estamentos profesionales que comunican y controlan tanto las actividades como los conocimientos de los seres humanos hace posible que el individuo se realice aquí de forma moral-ética. La disposición de ánimo ética se desarrolla mediante la elección libre de un estamento, aceptando sus deberes.

Una *unidad* de *derecho*, *bienestar* y *valor moral* que no se vea abandonada al azar de las circunstancias ni de la decisión subjetiva solamente podría darse mediante una voluntad *institucionalizada*: aquella que es propia del dios terrenal que representa el Estado (el cual únicamente quiere el bien supremo).

A ello se debe que la superación de la moralidad en la eticidad resulte incompleta, puesto que abarca solamente los grados del propósito, la intención y el bienestar (pero no el bien y la conciencia moral). Eso significa que se efectúa dentro de un ámbito en el que el individuo conserva aún su particularidad, lo que habrá de comportar la necesidad de una ulterior *Aufhebung* en el Estado. Este hace posible que, en lugar de la certeza subjetiva, domine la disposición de ánimo que concuerda totalmente con las instituciones (patriotismo y confianza).

Ahora bien, no se trata de algo que tiene lugar para todo individuo en cualquier situación, sino de la postura concreta que adoptan los *ciudadanos* (es decir: una forma específica de sujetos que surgen como fruto del desarrollo de la idea de espíritu político) en el seno de un Estado racional que se corresponde igualmente con una figura que posee un determinado alcance especulativo. Esto último se hace patente en el hecho de que sus instituciones hayan de tener como fin el derecho y la autorrealización de los individuos. De acuerdo con lo dicho, la confianza no se refiere a toda ley o medida de la autoridad, sino *únicamente* a la concordancia de mi inte-

rés particular y sustancial con el interés y fin del Estado. En otras palabras: no se trata de una confianza ciega[47].

Otros problemas que acechan al planteamiento hegeliano de una superación de la moralidad en la eticidad podrían formularse como sigue:

1) La eticidad hegeliana se refiere a Estados cuyas instituciones sean libres y remitan al juego racional de la voluntad general y particular. Pero Hegel esquiva la cuestión referente a cuáles habrán de ser las relaciones de los individuos en Estados que no cumplan la condición mencionada.

2) En la *Filosofía del Derecho* no sucede, como en los escritos de Jena, que Hegel considere el abismo que separa la cambiante autoconciencia de un pueblo y las instituciones y leyes que deben ser entendidas como el origen de un proceso permanente de «perfeccionamiento jurídico».

3) En las *Lecciones de filosofía de la historia universal,* Hegel concede que pueda existir una moral casi «culturalmente invariante», independiente de las costumbres y leyes determinadas de una comunidad. Se trata de una moral meramente negativa capaz de motivar el logro de la dignidad individual y de los derechos humanos.

En todo caso, puede afirmarse que hay diversos aspectos de la moralidad que resultan, en diferente medida, criticados, «conservados» y transformados en la eticidad. La crítica hace hincapié en la incapacidad que tiene una ética basada únicamente en la conciencia moral y en la convicción para derivar deberes determinados a partir de su concepción

47 La objeción a lo anterior –planteada, por ejemplo, por Tugendhat (1993)– adopta formulaciones como esta: Hegel no admite una actitud autorresponsable y crítica frente a la comunidad del Estado. Las leyes tienen autoridad absoluta. Solo cabe identificarse con ellas. La conciencia moral del individuo tiene que desaparecer: en lugar de la *reflexión* se impone la *confianza* más o menos ciega.

abstracta de lo universal. La consecuencia de ello es que se produce una relativización de todos los deberes. Y sin deberes determinados lo que acontece es o bien la absoluta desconfianza que acompaña al *estado de naturaleza* o bien el imperio arbitrario de la tiranía. Por otra parte, los deberes únicamente pueden llegar a ser determinados en una comunidad racional en la que: 1) los individuos cooperan en formas recíprocas de organización y comportamiento (familia, sociedad civil, Estado); 2) impera una determinada relación de acciones, formas y reglas: estas no se deducen teóricamente, sino que surgen de modos de comportamiento inconscientemente concordantes; 3) los individuos deben poder desempeñar funciones y roles en los que puedan cumplir los fines comunes mediante el desarrollo de un carácter particular.

En esta comunidad los individuos pueden llegar a proponerse la cuestión de la verdad práctica o cuestión moral. Pero entonces sus criterios no serán abstractamente universales, sino las estructuras comunitarias cuyo desarrollo tampoco es unívoco, sino a menudo problemático.

Así pues, puede decirse que Hegel no elimina la conciencia y la responsabilidad. Únicamente se rebela contra lo que para él significa un intento de sustraer las decisiones de la conciencia al imperio de la crítica. Pero en realidad, como hemos visto, tampoco los demás aspectos de la moralidad son rechazados sino que, por el contrario, son mantenidos y completados. Se conserva, por ejemplo, el derecho al desarrollo personal que permite actuar de manera consciente en favor del propio bienestar. Lo único que Hegel añade es la idea de que la autorrealización plena solamente puede lograrse en el seno de un Estado de derecho, lo que en ningún momento implica que uno haya de dejar de ser individuo particular, moral y religioso. En realidad, es el

individualismo moral de carácter romántico el que da lugar a patologías muy graves. Por ejemplo, termina empujando al solo, incapaz de vivir con su soledad, en manos de ciertas formas antiguas (o renacidas) de pertenencia, lo que sucede siempre que hay una carencia de determinación (Honneth 2001: 69)[48].

48 «De ahí que pueda surgir el ansia de una objetividad en la cual el hombre prefiera rebajarse al estado de siervo y a la completa dependencia solo como modo de sustraerse al tormento de la vacuidad y de la negatividad. Si últimamente algunos protestantes se han pasado a la iglesia católica, ello sucedió porque encontraron inane su interior y recurrieron a algo firme, a un asidero, a una autoridad, aun cuando no fue tampoco la firmeza del pensamiento lo que ellos alcanzaron» (*PhR* § 141, *Zusatz*).

11. EL CUMPLIMIENTO DEL ESPÍRITU EN LA SUSTANCIA ÉTICA

Hegel ha demostrado que la libertad, lejos de constituir un dato de la naturaleza, debe ser entendida como un proceso de formación en el curso del cual la voluntad llega a determinarse a (y por) sí misma. Esta última debe tornarse *ética*, lo que significa plasmarse como acto y efectividad en la sustancia social, en una estructura objetiva. El punto de vista ético expresa entonces la necesidad de una institucionalización positivo-jurídica que toma la forma de una segunda naturaleza. Ella sirve de base estable para el desenvolvimiento de los sujetos individuales. De ese modo, la libertad, que en principio es siempre negativa («libre de...»), se transformará en algo positivo.

Una vez situados sobre esa atalaya, los seres humanos, cuando consideren la realidad desde el punto de vista de su adecuación a concepto, se hallarán en condiciones de descubrir que el presente no se corresponde con las ideas que ellos mismos manejan. Ese será el momento en que se aparten de él, pero lo harán *éticamente*, es decir, de manera dis-

tinta a como lo hacía una conciencia satisfecha de su propio valor moral, que era afirmado, precisamente, por medio de ese inmediato alejarse de lo dado. Ahora ya no es necesario situarse en el incierto «acaso...» que envuelve a «lo que debe ser». La realización del concepto, si bien implica distanciarse críticamente, constituye la verdadera proximidad a la esencia misma de la cosa.

Pero Hegel no pretende, como ya sabemos, un mero sometimiento a los imperativos heredados de la tradición, de las costumbres o de las distintas formas de pertenencia, pues ello supondría la consiguiente absolutización de las condiciones que vienen dadas con una forma de vida particular. Su único propósito consiste en mostrar que, al dejar atrás el punto de vista unilateral propio de la moralidad, los individuos se verán determinados por la razón, por el derecho, por la libertad en el sentido que conviene a la idea de espíritu.

Puede decirse entonces que la sustancia ética tiene que ver con la capacidad humana para producir conexiones morales más comprehensivas. El término «*Sittlichkeit*» —que podría ser traducido asimismo como «vida ética», «ética social», «ética concreta», «moralidad social»—, hace referencia a la moral realizada en el seno de una sociedad efectivamente constituida, lo que exige, como se acaba de decir, un desarrollo objetivo, que se expresa en las instituciones que alientan la vida de la verdadera libertad. Así pues, cuando se contempla desde la perspectiva sistémica, la eticidad constituye la realización del espíritu, su efectivo cumplimiento[49].

49 «La eticidad es el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del espíritu subjetivo y objetivo mismo. [...] ... *costumbre ética*: la *libertad* autoconsciente que ha devenido *naturaleza*» (*Enz* § 513).

Para Hegel, ella representaba en la Grecia antigua —modélica para toda su generación— la figura manifiesta de la unidad espiritual y objetiva de la que brotaban los nutrientes necesarios para el florecimiento de la *pólis*. Y la *pólis* se había convertido en la esencia y significado de la vida humana; los hombres habían buscado su gloria en dicha existencia y sus recompensas en el poder y la reputación dentro de ella, así como la inmortalidad en su recuerdo. «Eticidad» designa, por tanto, la virtud, aquella potencia vivificante que constituye el fundamento del entramado político-social en el que habitan los seres humanos. Y no se trata únicamente de la virtud antigua, significa también la virtud moderna que soporta sobre sus espaldas —como en Montesquieu— la obra del Estado. En su seno, la libertad se desarrolla completamente en el sentido verdadero de autodeterminación: no solo como autoconciencia, sino también como obra.

No obstante, aunque represente la escena final del proceso a través del cual se consuma la voluntad libre, considerada desde un punto de vista más amplio, la eticidad constituye tan solo la última esfera del momento objetivo del espíritu. Esto resulta relevante por tres razones. La primera, porque el cumplimiento de dicha esfera, el Estado, va a aparecer precisamente como la idea de libertad. La segunda, porque aún queda otra esfera, la del espíritu absoluto, en la que el Estado debe, a su vez, ser sometido a una *Aufhebung*. Y la tercera tendría que ver con el hecho de que, tanto en la *Filosofía del Derecho* cuanto en la *Enciclopedia*, la historia universal forma parte de la categoría «Estado», como su etapa postrera después de la política interna y externa. Eso significa que el curso de los acontecimientos se halla inexorablemente abierto, que reina la incertidumbre. Histórico es justamente aquello que no puede ser descrito *a priori*, sino únicamente *ex post*.

Esto último debería ser tenido en cuenta al hacer frente a la objeción, que conocemos, de que la filosofía política de Hegel no es más que una simple justificación, por refinada que pueda parecer, de las condiciones dominantes en su época.

En todo caso, puede decirse que la capacidad moral del hombre se juega en la historia en la forma de «eticidad», de aquel conjunto de concepciones y valores compartidos y universalmente aceptados que se hallan vivos y operantes en las acciones y actitudes de los miembros de la comunidad y que se encarnan en las costumbres, leyes e instituciones que regulan sus relaciones. La realización de la libertad requiere, entonces, no solo de un principio autoconsciente que se proyecte sobre lo real legitimándolo o rechazándolo, sino también de la existencia de una sociedad construida a imagen suya, dado que, según Aristóteles, una sociedad es el ente humano mínimo capaz de bastarse a sí mismo.

Para Hegel, la eticidad se encuentra en la cúspide de la realización social del espíritu de un pueblo. Por eso mismo, el paso a la eticidad tiene que ser experimentado por el individuo como una liberación (Honneth 2001: 70) de las subordinaciones y un regreso a casa desde lo extraño (*Heimkunft* del porta Hölderlin). Tal como lo plantea en *PhR* § 149, se trata de liberarse tanto de la dependencia que imponen los instintos naturales cuanto de la presión que proviene de la particularidad subjetiva a la que conducen las reflexiones morales del deber y del poder. En resumen: dejar atrás una subjetividad indeterminada, abstracta e irreal.

Aunque Hegel mantuvo siempre como ideal político esa forma armónica de la ciudad griega, la eticidad a la que él aspiraba no traía aparejada la exigencia de una vuelta al pasado. La antigua virtud ya no podía ser resucitada, principalmente porque la vida había alcanzado un nivel en el

que los intereses económicos comenzaban a jugar un papel determinante. La eticidad a la que Hegel aspiraba debía, por tanto, realizarse en consonancia con los imperativos modernos. Y el primero de ellos, como sabemos, es que el peso del edificio social repose sobre la idea de individuo. La individualidad era precisamente lo que aún no había encontrado conveniente acomodo en la Grecia antigua y lo que, al ir pujando por establecer sus derechos, terminó rompiendo el equilibrio de la *pólis*. A causa de su falta de ley universal, esta última representaba la expresión de la libertad bella: la unión directa, inmediata e irreflexiva de lo particular y lo universal. En la *pólis* no había distinción entre lo privado y lo público. El individuo se hallaba subsumido en el seno del todo compacto que constituía el cuerpo político.

En la *Fenomenología* (271), Hegel lo describe así: «El todo es un equilibrio quieto de todas las partes, y cada parte es un espíritu en su propio medio que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la posee en sí misma, porque él mismo es en este equilibrio con el todo». El lado interior y el exterior, la autoconciencia y sus objetivaciones, se hallan conectados, de tal modo que el mundo aparece entonces como el lugar de la autoconciencia, y no solo como el lugar *del* que la autoconciencia se retrae. Así, el sujeto se halla en él como en su propia casa. Y este es, como se ha dicho, el rasgo característico de lo espiritual, encontrarse «cabe sí mismo en lo otro».

Por el contrario, el estado de cosas del que parte Hegel es de tal índole que no reina precisamente en él la armonía o la unidad entre la conciencia moral y las instituciones sociales. Lo que domina es la escisión que viene de la mano del principio, poco consistente, del individuo. La eticidad que él pretende lograr no puede obviar dicha situación.

En su concepto ético, el mundo representa la creación de los hombres que se reconocen en él y combina tanto lo objetivo –algo encontrado, que está ahí– cuanto lo subjetivo, puesto que responde al sentido de quien lo ha creado. Éticamente, la esencia se convierte en presencia real y, por ello, virtuosa, llena de fuerza y potencia tanto objetiva como subjetiva. Como eticidad se concreta el espíritu que había sido definido, en la *Fenomenología* (113), precisamente como la mediación entre lo individual subjetivo y lo social objetivo: «... lo que el espíritu es, esta substancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el yo».

El poder que se halla en juego en el asunto de la eticidad no es otro que aquel capaz de (re)construir la sustancia espiritual que se percibe como perdida: el *êthos* que debe ser repuesto en sus derechos, en tanto que no es otra cosa que lo antecedente, *lo que era* ya, el sujeto no perceptible del movimiento de formación del espíritu. Como decimos, se trata por tanto de la sustancia, para la cual debe ser logrado un concepto conveniente. La consideración especulativa *concibe* y, solo porque procede de este modo, llega a captar lo sustancial. Su sujeto no es un particular cualquiera, sino lo universal. Pero, aunque la sustancialidad ética constituya el tema de la filosofía política, en realidad *el sujeto del sujeto* reside en la voluntad libre; esta se desenvuelve individualmente, pero debe estructurarse en su despliegue expresivo como una *sociedad* real(izada). Y por eso lo que debe ser demostrado es que la voluntad *era êthos* y que el *êthos* no es lo contrario de la voluntad, sino antes bien su obra. El logro de esta prueba constituye, según Hegel, la tarea de la filosofía, dado que no representa sino el despliegue conceptual de la cosa misma (de la voluntad, en tanto que libre y autodeterminante).

Quizás la *política* presente también, en tanto que saber, rasgos similares a los expuestos. ¿El saber práctico del *êthos*? El saber de la *pólis*: en realidad, la técnica de la voluntad y su autodeterminación. El resolverse ético-político de la voluntad humana.

La idea ética, como tal idea, representa la unidad del concepto de la voluntad con su existencia (mucho más que mero ahí). Lo ético objetivo se sitúa en el lugar del bien abstracto: la sustancia concreta en cuanto forma infinita. El resultado de dicho proceso son las leyes e instituciones. Pero estas tampoco pueden ser consideradas como algo dado –una suerte de naturaleza que se impone inexorablemente–, sino como existentes en y para sí; es decir: reflejos de la autorreflexión del espíritu (que, como sabemos, incluye siempre los momentos de la autoconciencia y la libertad). Es precisamente este carácter de realización, de producto del trabajo formativo de la sustancia-sujeto, lo que confiere a las leyes una autoridad y un poder absolutos, infinitamente más fuertes que el ser de la naturaleza.

La sustancia ética constituiría entonces la verdad –en el sentido lógico-experiencial hegeliano– no únicamente de las etapas anteriores del espíritu objetivo, sino también de la voluntad en y para sí libre. Ya se ha dicho: el cumplimiento de la subjetividad moderna. Eso significa que el individuo solo puede ser (verdaderamente) pensado en el contexto de una totalidad ética; de otra forma se ve reducido a simple impulso de la negatividad pura. No hay que olvidar que cada etapa conceptual resultante en el orden lógico representa la verdad de la dialéctica que la ha producido. Con ello ha tenido lugar un «irse al fundamento» de las determinaciones contrapuestas y se ha originado la unidad de las mismas.

Un adecuado enfoque de este proceso formativo permite manejarse en el seno de la oposición que se percibe entre la

conciencia y lo ético, llegando a entender que, cuando es adecuadamente considerada, resulta aparente. Y como se acaba de decir, no se trata de una simple naturaleza; las instituciones y las leyes representan mucho más que objetos heredados con los que se topan los individuos y que ofrecen una resistencia similar a la de las cosas materiales. El significado de lo ético es bien distinto: la vitalidad real (*wirklich*) de la autoconciencia (*PhR* § 147). De ella surgen las determinaciones propias del individuo como deberes que establecen, para él, cuáles habrán de ser las relaciones necesarias en el Estado. Ni unas ni otras han de ser tomadas, de nuevo, como encadenamientos naturales que únicamente cupiera conocer y a los que fuera obligado someterse. Por el contrario, solo son necesarias a partir de la idea de la libertad. Tales deberes, cuando se reflejan en el carácter individual, constituyen la virtud (*PhR* § 150):

> Qué debería hacer, *cuáles* son los deberes que debería cumplir el hombre para ser virtuoso es fácil decirlo en una comunidad ética: es no hacer nada distinto de aquello que a él se le ha pretrazado, enunciado y conocido en sus relaciones.

El ámbito de la eticidad cuenta también con su propia dialéctica, que plasma el proceso de formación o de desarrollo del *sujeto del sujeto*, es decir, de la voluntad en su tornarse, precisamente, ética. Lo ético es, de entrada, *costumbre*; un hábito que, como segunda naturaleza, se pone en el lugar de la primera voluntad simplemente natural: el espíritu en cuanto mundo viviente y existente. Esta costumbre significa, como señala Hegel, el ἦθος –y añade que los antiguos no sabían nada de la conciencia moral, estaban bien asentados en su *êthos* (*PhR* § 151)[50].

Por el contrario, la moralidad representa el *eco* de la autoconciencia *subjetiva*, lo interior de la acción, o esta como vuelta sobre sí misma. Para confirmar la propia subjetividad –el que se sea *sujeto del sujeto*, o el verdadero sujeto de la sustancia espiritual–, huye de la costumbre, del hábito y del carácter recibidos. Pero, en el curso de ese movimiento de regreso y autoafirmación, lo que tiene lugar es un contraponer que origina el enfrentamiento entre lo objetivo y lo subjetivo. Ahí resulta imprescindible llegar a entender que lo objetivo posee también un carácter subjetivo y que lo simplemente subjetivo requiere objetivación para superar su figura abstracta. La subjetividad meramente *para sí* ha de experimentar un hundimiento, la *Aufhebung* que le permita renacer como sustancialidad ética, que alcanza entonces su derecho y su validez, lo que significa que se ha desvanecido la obstinación y la propia conciencia moral del individuo. Para Hegel, esta última queda atrás y brota la conciencia ética, que se expresa en el cumplimiento virtuoso del deber. Y aquí sería conveniente, una vez más, prestar atención a las objeciones que ponen el acento en el desfallecimiento de la capacidad crítica del individuo.

No obstante, Hegel insiste en que la certeza de la libertad de los individuos halla su verdad en el instituirse objetivo de la realidad ética. Ellos poseen su propia esencia en lo ético: *su universalidad interior*. Y pone como ejemplo la respuesta de un pitagórico a la pregunta de un padre por la mejor forma de educar éticamente a su hijo: «si le haces *ciudadano de un estado de leyes buenas*» (*PhR* § 153).

50 Notas provenientes de *Rph VI Lat* (*PhR*: 551): «ἠθος, jónico ἐθος: *hábito*, uso (preferentemente vivienda) en Herodoto, *costumbre* de seres humanos, hábito, carácter, <aspecto>. Lo característico en el estilo y declamación ἠθικος; modo de ser y de vivir». (Mantenemos la notación griega utilizada por Hegel.)

La división de la sustancia ética –el *espíritu real* de una familia y de un pueblo– se corresponde con lo que venimos diciendo, es decir, con la visión de que ella no es otra cosa que la objetivación del propio sujeto, que al hacerlo sigue siendo espíritu. Los momentos del proceso de despliegue del concepto ético habrán de ser los siguientes:

1) El espíritu inmediato o natural: la familia

2) El punto de vista de lo relativo: la sociedad civil (unión de individuos independientes en una universalidad formal a través de sus *necesidades*).

3) El Estado en cuanto fin último y realidad de lo universal sustancial y de la vida pública consagrada a este universal mismo.

12. LOS FINES PARTICULARES

En el medio social, el individuo forma parte de un tejido ético. Entra en relación con otros sujetos. Ya no permanece confinado en el interior de su propia conciencia. Se halla dispuesto (y expuesto) en una trama de relaciones, referencias y vínculos. Tal vez siga solo, pero comercia con otros a los que necesita.

La forma civil de la sociedad responde a esta estructura concurrente de los diversos intereses particulares, la estofa de la que están hechas las relaciones características del mercado de la era capitalista. Se trata, pues, del reino de la particularidad, donde impera el *Homo economicus*, al que mueve la exigencia de maximizar las utilidades. La persona concreta, particular, entendida como conjunto de necesidades, representa el ente primario de la sociedad civil. A ella se le atribuye de esta forma tanto una realidad absoluta cuanto un derecho inalienable.

Con todo, la contraposición de lo particular presupone la existencia de lazos ocultos de índole universal. En efecto,

la particularidad se encuentra enseguida relacionada con otras particularidades, ya que cada individuo únicamente puede satisfacer sus necesidades por medio de los demás individuos. Así pues, la contraposición presupone un vínculo, si bien este posee solo un carácter negativo («me falta», «carezco», «lo necesito»). Lo interesante aquí es que el mencionado impulso universalizante origina resultados positivos y no la simple aniquilación de las fuerzas litigantes. Ello provoca ese fenómeno, estudiado por Adam Smith, que consiste en que la trama de intereses enfrentados produce la riqueza de las naciones. No obstante, mientras esa universalidad no sea convenientemente encarada continuará operando como una especie de fuerza incontrolable, lo que significa que no resultará satisfactoria para todas las partes. Es precisamente la imposibilidad de someter esa potencia casi natural a los fines racionales lo que se expresa en fórmulas negativas como la «mano invisible» de Adam Smith o la «astucia de la razón» del propio Hegel.

Pero esta presuposición de la universalidad puede ser contemplada desde otro ángulo. En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo, sin que los demás importen mucho. Y no obstante, ellos son necesarios; constituyen, como se ha dicho, los medios para la satisfacción de las metas particulares. De este modo, el propósito de cada cual apunta ya a una cierta universalidad, que adopta la forma de un *sistema* de dependencia multilateral. Pese a ello, se trata solo de un estado de necesidad que reclama *Aufhebung*. Mientras esta no se produzca, sociedad y Estado habrán de permanecer disociados.

Sin embargo, es la «guerra» a la que se ve sometida la sociedad civil la que educa para la política. Mediante el trabajo, la particularidad subjetiva alcanza ya una cierta objetividad, pero permanece aún afectada por el aumento indefinido de las necesidades, que se van dividiendo y haciéndose de ese modo cada vez más abstractas, como abstractas son asimismo las relaciones entre las personas. Pero, por otra parte, la multiplicación de las necesidades hace surgir, para satisfacerlas, la división del trabajo; es decir, del desorden que representa la diversificación y contraposición, resulta a fin de cuentas un nuevo orden en cierto modo reintegrador.

Parece que, entonces, entrara en juego aquella «mano invisible» capaz de producir efectos inesperados. De esta forma, el sistema capitalista no ha sido proyectado, sino que se originó más bien como consecuencia de ciertas acciones llevadas a cabo, sin un concierto expreso, por agentes económicos que buscaban dar respuesta a requerimientos peculiares del momento histórico (la reunión de los trabajadores de un oficio en un único local, la división del trabajo, la introducción de máquinas..., todo se hizo con el propósito de maximizar el rendimiento, el beneficio). Aquí se percibe esa combinación de libertad y determinación fenoménica que caracteriza a los actos humanos, históricos. Lo que acontece no depende exclusivamente de la intención, por ello hay que considerar también las leyes que gobiernan la realidad externa.

Como ejemplo de lo anterior, Hegel sugiere la figura de Julio César. Su propósito particular de mantener la preponderancia frente a sus enemigos se combinó con ciertas necesidades reales, de manera que terminó impulsando tanto los fines de Roma como los de la historia universal (la extensión del Imperio romano). Así, César realizó lo que reclamaba el tiempo mismo. Los grandes hombres de la historia se comportan de modo parecido: sus fines particulares contienen lo sustancial, su voluntad coincide con el espíritu universal. De esa forma, llegan a convertirse en individuos históricos.

Dichos individuos ocupan un lugar desatacado en la concepción hegeliana de la historia, ya que en ellos la conjunción entre intereses particulares y fines universales resulta aún más extrema que en el caso de las demás personas. Por lo que respecta a estas últimas, la particularidad es lo principal; eso quiere decir que insisten en sus fines, necesidades y pasiones, sin que lo universal pueda comparecer en sus actos más que en la forma de la «astucia de la razón» —como espíritu cuyo poder ser halla presupuesto en todo hacer algo—. Esto significa que aun obrando con vistas a la realización del fin particular o arrastrados por la fuerza de alguna necesidad cuasinatural o de alguna pasión, sus acciones acaban produciendo algún sentido, con lo cual pueden finalmente ser reconstruidas como si respondieran a razones. Sin embargo, en el caso de los individuos históricos parece como si lo que animase su acción no fuera en último término otra cosa que la Idea misma, los fines del espíritu.

Hegel afirma que en el terreno de la historia nada sucede sin pasión, lo que significa que los individuos históricos la atesoran en su interior en tan alta medida que acaba por desbordarse y afectar a todo lo que les rodea. En los propósitos de tales individuos reside lo universal, pero eso no significa que sean individuos teóricos que hubieran comprendido el sentido de la Idea y se pusieran a su servicio. Se trata de hombres prácticos cuya pasión, como hemos dicho, conecta directamente con las necesidades del tiempo. Esto se expresa en que no anhelan satisfacer las necesidades de la humanidad, sino las suyas propias, son egoístas, pero su egoísmo termina sirviendo a lo universal. Persiguen, como César, su fin particular, pero lo hacen de tal manera que su acción arrastra consigo importantes transformaciones históricas. En ellos parece encontrarse activa la propia astucia de la razón.

Así pues, se nos presentan aquí dos aspectos de esta problemática relación entre necesidad y libertad que ya en la época de Hegel habían sido establecidos por una larga tradición de pensamiento político y económico. Por un lado, la situación paradójica que representa la divergencia entre las intenciones que mueven las acciones y sus efectos. Aquellas acciones contienen posibilidades que los sujetos ni saben ni se proponen. Por otra parte, el estado de cosas según el cual los hombres, aun persiguiendo fines particulares o de universalidad restringida, local, abren paso a la configuración de significados de índole universal. Las acciones interesadas de los individuos producen a fin de cuentas un progreso en la idea de la libertad misma (en su conciencia y en su concreción en las formas políticas). Más allá de su propósito, el agente egoísta sirve a lo universal, a la idea de espíritu, a lo absoluto.

Pero, además, Hegel insiste en que los seres humanos no llegarían a realizar fin absoluto alguno en la historia si este no se convirtiera primero en su propio fin particular. Aquí descansa —según él— el segundo momento de la libertad: que el sujeto encuentre su satisfacción en la actividad que ha de realizar. En la época moderna, además, este segundo momento cobra una magnitud notable. Para el hombre de este tiempo la convicción resulta fundamental. Precisamente por ello las instituciones sociales y políticas dependen por completo de la legitimidad que proviene de los individuos que habitan en su seno. La razón subjetiva tiene que servir también a lo universal, pero sin que ello suponga menoscabo para su interés individual.

De nuevo aquí coincide Hegel con la tradición moderna del pensamiento político. El hombre no puede ser concebido como un ente universal, como un agente altruista, puesto que se trata antes que nada de una voluntad particu-

larizada, de un individuo. La negatividad que conlleva el hecho de que los hombres sean individuos ciertamente produce conflictos, pero también impulsa el movimiento histórico. Ya se aludió a la «insociable sociabilidad», en la cual Kant había radicado el motor de su idea de la historia. El individuo quiere y no quiere la sociedad, tiene al respecto preferencias contradictorias: necesita a los demás hombres, pero tiende a expandir su propio ser con propósito egoísta y, de ese modo, se siente molesto por la presión que ejercen los demás sobre él.

El problema lo plantea la mediación de los intereses, pues origina un mundo inestable, polémico y de complicado manejo. La reunión de lo universal y de la individualidad depende entonces de que sea posible descubrir las razones en que se fundamenta el supuesto histórico de que la razón gobierna el mundo. Y para ello, el lugar en el que se ofrecen la explicación y justificación adecuadas es, como siempre, el sistema de los conceptos puros, la filosofía especulativa. En ella reside, por tanto, el fundamento de toda esperanza histórica, la confianza en que el dolor y la destrucción tengan, a fin de cuentas, algún sentido, que lo disperso, caótico, confuso, responda a un orden. El espacio de las ideas se convierte al final en la fuente de realidad a la que es preciso acudir para hacer posible la existencia humana (que anhela sentido y reclama esperanza). Fuera de ese ámbito, en la esfera de la realidad efectiva, de la historia, la conciencia actuante no se encuentra en condiciones de saber cuál es el fin último, pues se halla limitada por una estrecha perspectiva. No obstante, en sí misma, se trata ya de una realidad espiritual y, por lo tanto, el concepto de espíritu está en sus acciones, constituye el elemento necesario para que pueda desenvolverse. Pero dicho elemento no se ha convertido aún en un contenido para ella, en su fin particular, y de ahí que haya que recurrir a la astucia de la razón como clave explicativa. A medida que se vaya ganando en certeza, aquella intervendrá cada vez menos. Entonces la racionalidad entrará en el mundo humano de la manera que mejor se adecua a las condiciones de este: como saber, como principio de elección, como fundamento de las acciones. Lo anterior explica por qué el desarrollo de la conciencia resulta tan importante en el proceso histórico tal como lo entiende Hegel.

La astucia de la razón manifiesta el poder del espíritu. Pero este no significa la imposición de una fuerza de la naturaleza. Y ello se debe a dos razones. La primera es que existe un hiato en el lazo de la consecuencia al que llamamos libertad: lo que sucede no se sigue forzosamente de lo anterior. La segunda es que el espíritu debe comparecer necesariamente a través de la acción de los individuos —acción, es decir, libertad, y no solo comportamiento (más o menos cibernético)—, de su querer. Los individuos no representan, pues, únicamente el papel de medios para la realización de los fines racionales, sino que son también fines en sí mismos. Esta insistencia de Hegel resulta significativa, ya que ha sido acusado a menudo de no tener en cuenta el valor de los sujetos individuales en la historia. Sin embargo, esto resulta inconsistente con lo que venimos diciendo.

Puesto que los individuos constituyen fines en sí mismos, no puede haber ningún bien que, por ser superior, prevalezca sobre ellos. Cualquier entidad de este tipo —la idea misma de bien— solo valdrá, como sabemos, si llega a convertirse en propósito particular de aquellos. Universalidad y particularidad deben mediarse. Únicamente de esta manera se producirá una *Aufhebung* de la esencia subjetiva del mundo moderno que de verdad merezca ese nombre. Y aquí es donde la instancia del espíritu encuentra su función

más propia. La astucia de la razón resulta necesaria justamente porque los individuos persisten en su particularidad, con lo que no pueden ser, sin más, concebidos como agentes plenamente racionales para los que lo universal fuera siempre lo determinante. Y además no se dejan someter por la fuerza al imperio de idea alguna. De hecho, si permanecen siempre (esencialmente) libres es porque son desafectos. En suma, no queda otro remedio que vincular el principio universal, el fin último, al querer de aquellos. O dicho en la terminología hegeliana de juventud: el fin último debe volverse estético para que los hombres, afectados por él, puedan llegar a quererlo.

Sea como fuere, lo importante para Hegel es mostrar que los hombres, en tanto que individuos, no constituyen únicamente el elemento negativo de la realidad, de la historia y de ese modo, aun cuando motor, el polo opuesto a la idea abstracta de espíritu. Al hallarse atravesados por la inquietud y proyectados hacia la acción, no solo son medios, sino también, y principalmente, fines; y de ese modo presentan asimismo rasgos positivos y universales. Eso es, precisamente, lo que sucede cuando el fin particular del hombre contiene lo universal en la forma de conciencia moral, de eticidad y religiosidad. La religión, por ejemplo, reúne y guarda lo universal, el dios. La consecuencia de haberla perdido como resultado de una ilustración unilateral, escorada y abstracta, no es otra que ese estado de cosas en el que los fines particulares se oponen a lo universal. De ahí se sigue también el diagnóstico hegeliano: el hombre moderno ha construido el principio del que extrae el sentido para su vida sobre lo negativo, sobre su capacidad de separarse, de ser «libre (de...)». Esta negatividad es básica para él, constituye su principio espiritual, pero si cuenta únicamente con ella, entonces carece de contenido, de universalidad.

De manera similar, en tanto que hombres morales –en realidad «éticos», es decir, dotados de una moralidad mediada con el mundo–, los individuos se proponen fines que, aunque particulares, pues son los suyos, tienen un contenido universal (el bien, las instituciones adecuadas a concepto, etc.). Y como ya se indicó, cuando se considera de manera ética, la libertad deja de ser la simple retirada en la que se afirma (también simplemente) el derecho de la voluntad. En esa dimensión de lo ético, el enfrentamiento de la conciencia con la situación fáctica, es decir, de los conceptos con las realizaciones, no da lugar a una huida del mundo. El distanciamiento –«no me reconozco en esa realidad»– de la conciencia presupone ahora el cumplimiento de la cosa misma como idea. Eso significa que el concepto se realiza. El centro interior de la libertad subjetiva escapa al estruendo de la historia universal. Es conveniente que esto sea así y, aunque a veces no se subraye, Hegel lo considera imprescindible para que no tenga lugar un mero sometimiento a lo fáctico, para que pueda servirse a la cosa misma según su concepto y no intervenir solo como si fuera un medio (no libre). No obstante, Hegel insiste en su tesis de que el derecho del espíritu universal termina pasando por encima de todas las legitimaciones particulares, precisamente a causa de su particularidad.

Esto significa que el tránsito desde la sociedad civil al Estado resulta necesario. De él depende la superación de la sociedad inarticulada, pero también en él se concentran los problemas referentes a la «succión» de la vitalidad social y, por consiguiente, de los individuos, por parte de la estructura política. Siempre cabe poner en cuestión la «naturalidad» con que tiene que ser visto el cumplimiento de la lógica en el ámbito del espíritu objetivo: ¿y si el individuo no fuera Estado esotérico o implícita totalidad ética, sino un

estar ahí, apenas consistente o fijable?, ¿y si no es capaz de *realizarse* en esa suerte de existencia compacta comunitaria que representa el patriotismo republicanista y tiende a persistir como un sujeto libertario?[51].

51 Según ha señalado Siep (1982: 276), al menos en «tiempos normales» (cuando no se exigen sacrificios excepcionales, como sucede en las situaciones de guerra o en el caso de otros desastres que trastocan el orden establecido), un lado de mi libertad consiste en saberme como no sometido a una voluntad que se contraponga a mis intereses en tanto que miembro de una familia, que propietario, que industrial, etc.

13. LA SOCIEDAD CIVIL

Hegel concibe la sociedad civil de un modo que difiere de la tradición europea: como una esfera que se sitúa entre la familia y el Estado. Pero esta manera de ver las cosas exige que se haya producido una transformación conceptual de gran calado. De hecho, *societas civilis* tradujo durante siglos la clásica *koinōnía politikḗ*, y eso significa que constituía la categoría central de un mundo político en el que Estado y «sociedad» aún no se habían separado. Lo que sucede ahora, por el contrario, es que «civil» ya no es sinónimo de «político», pues hace referencia a un ámbito independiente[52].

52 «Mientras que la gran tradición de la metafísica política de Aristóteles hasta Kant designaba al Estado como sociedad civil, puesto que la vida social en él –con la capacidad legal de los ciudadanos, *cives*, tal como les dice Kant todavía en latín– era política, y el *status politicus* de este mundo humano así constituido contenía el elemento propiamente «económico» y «social» en el estrato señorial-doméstico o estamental vinculados entre sí, Hegel separa la esfera política del Estado del ámbito de la «sociedad» que ahora se ha vuelto civil» (Riedel 1989: 205).

Lo civil representa el territorio de las necesidades provenientes del estado de carencia natural del hombre (*PhR* § 190). A partir de ellas, este comparece mostrando su rostro privado; es decir: no como ciudadano sino en tanto que «*bourgeois*». Porque ciudadano y burgués no coinciden de manera simple. Ambas figuras son resultado del desarrollo de ciertas relaciones económicas y sociopolíticas que han tenido lugar en las ciudades modernas (proceso que se remonta a la baja Edad Media), pero expresan diferencialmente las características peculiares de lo meramente civil (el *bourgeois*) y de lo político (el *citoyen*). De ahí que, por una parte, el burgués encierre al hombre dentro de sí y, por otra, se oponga al *citoyen*. En las lecciones de Jena, Hegel señala que la «libertad *civil*» representa justamente la privación de lo universal, el principio del aislamiento del que se ha venido hablando. Pero, además, la libertad civil constituye un momento necesario, «que los antiguos Estados no conocieron». Tales diferencias son expresadas en francés porque, como el propio Hegel apunta, no hay en alemán dos palabras para «bourgeois» y «citoyen» (en dicha lengua, ambas desembocan semánticamente en el «*Bürger*»).

Esa determinación moderna (o civil) del *Bürger* entendido como *bourgeois* es consecuencia del surgimiento de una red autónoma de relaciones entre los individuos fundadas en el interés. Ellas se encuentran sometidas a dos principios: 1) el fin egoísta en su realización y 2) la universalidad del egoísmo (que da lugar a un sistema de dependencia multilateral).

Sin embargo, el carácter más profundo de la sociedad civil proviene de su reflexividad (el volverse *para sí* de la voluntad subjetiva) resultante de la disolución de la sustancia ética, de esa inmediatez de la costumbre en la que la voluntad (el espíritu) se presenta como dada *en sí*. Significa así la

socialización de la familia que dará lugar al pueblo y a la la nación, entendidos como el resultado de haberse agrupado las comunidades familiares dispersas mediante el poder tiránico o a través de la unión voluntaria forzada por necesidades que exigen una satisfacción recíproca. Por otra parte, la reflexión es la forma lógica de la esencia. Lo que significa que le corresponde la manera de ser de esta: la relación de esencialidad (en la que se contrapone a la apariencia). En efecto: la esencia resulta aquí aparente, puesto que la sociedad civil encarna el rostro fenoménico de lo ético.

Como se ha dicho, la persona concreta se manifiesta como finalidad particular. Pero, además, ella se encuentra referida a otra particularidad mediante la cual satisface sus necesidades. Por eso, la sociedad puede ser vista como el sistema de la dependencia universal. Este constituye casi una articulación política, aunque solo para una consideración externa. Adopta, por consiguiente, la figura ya mencionada del «*estado exterior, estado de necesidad* y *entendimiento*» (*PhR* § 183). Las relaciones sociales que se establecen en ella solo dan lugar a un tejido de interconexiones (económicas) entre personas privadas, que aún no ha desarrollado la interioridad ético-espiritual. Al fin y a la postre, los individuos se encuentran aislados; la única «comunidad» que forman es aquella que resulta mediada por las relaciones de trabajo. De ahí que la sociedad civil haya de ser definida como la eticidad escindida y perdida en sus extremos (*PhR* § 184).

Así pues, los lazos sociales poseen aquí un significado básicamente negativo: el antagonismo de los intereses particulares. De ese modo es como se manifiesta una individualidad que se satisface de manera contingente. Pero de entrada esta manifestación de la soltura resulta imprescindible para el desarrollo de lo que faltaba en la antigua *pólis*. En su seno, al individuo le correspondía una realidad infinita,

desmedida –lo que significa: ideal–; a causa de ello, no lograba concretarse, ni podía alcanzar su derecho.

La constitución contradictoria que describe Hegel desata una dialéctica que traerá consigo la formación de lo particular. Las personas privadas deben satisfacer *sus* intereses y, de esta manera, lo universal representa para ellas únicamente un medio para lograr su fin. Por eso aquello solo podrá ser alcanzado si los propios individuos son capaces de determinar su saber, querer y hacer de forma que se oriente a lo universal mismo. Lo que significa que debe ser realizado un trabajo educativo que libere de los fines particulares, de la necesidad natural y del arbitrio, y ponga a los individuos en condiciones de operar desde una perspectiva más elevada.

Este viaje formativo constituye, a su vez, un encadenamiento lógico de categorías que incluye diferentes etapas (*PhR* § 188):

A) La *satisfacción* muta de las necesidades de los individuos por medio del trabajo de cada uno de ellos: el sistema de necesidades.

B) La realidad de lo universal: la administración de justicia.

C) La prevención contra la contingencia del interés particular: la policía y la corporación.

Una de las contribuciones más relevante de Hegel tiene que ver con la importancia que otorga a la economía en este proceso de formación de la eticidad. La economía (*PhR* § 189) representa justamente aquel ámbito en el que se satisfacen las necesidades recíprocas. De hecho, uno de los rasgos definitorios del Estado moderno es que se encuentra configurado como un instrumento para la protección del sistema de propiedad privada, así como para el fomento de la economía. Pero ambos se despliegan en un nuevo contexto dominado por los intereses particulares, que necesariamente esta-

blecen también condiciones privadas para la vida política. En esa situación, Hegel percibe el peligro de que el Estado se convierta en un mero ejecutor de los intereses económicos.

Sin embargo, por otra parte la economía posee una potencia mediadora, transformadora, algo que se manifiesta ya en el entramado característico del sistema de propiedad. Como sabemos, a diferencia de la simple posesión por parte de un individuo, a aquella le corresponde un carácter social: requiere reconocimiento, algo que resulta determinante en la concepción hegeliana. La economía, entendida como sierva de la razón, labora entonces en favor de un egoísmo transformado en universalidad: media lo particular con lo universal. De esta forma, Adam Smith resulta asumido (*aufgehoben*) en el sistema hegeliano.

Lo anterior se hace patente en las exigencias a las que debe hacer frente la administración de justicia (*PhR* §§ 209-228). La propiedad ya no aparece como algo únicamente en sí, sino como una realidad vigente que debe ser protegida. Al mismo tiempo, en la época moderna se instaura el principio de la igualdad jurídica: el hombre vale simplemente porque es hombre. Y, finalmente, el derecho se convierte en ley (*PhR* § 211):

> Sólo por el hecho de convertirse en ley alcanza lo que es de derecho no sólo la *forma* de la universalidad, sino su determinación verdadera.

En la sociedad civil sucede precisamente lo que se está diciendo: que el derecho tácito, en sí, se convierte en *ley*. Eso significa que la existencia inmediata y abstracta de mi derecho individual se transforma en una realidad verdaderamente existente a través del reconocimiento que tiene lugar en el contexto de un saber y una voluntad que se

estructuran de una manera universal. El resultado de todo ello es que la propiedad descansa ahora en las formalidades contractuales.

En este punto entra en escena también el trabajo. Únicamente mediante él la accidentalidad que envuelve al hecho de la posesión (el haber llegado a ella) puede resultar eliminada (*aufgehoben*). El trabajo representa, por una parte, el efectuarse de una cierta sutura en la separación que se da entre el sujeto y el objeto. Y, además, gracias a él el individuo llega a ser reconocido por los demás. El trabajo constituye, así, la conexión entre los sujetos, la interacción universal y la *Bildung* del hombre tanto particular como genérico. A través de su mediación, los apetitos transforman su carácter inicialmente aniquilador en otro constructivo. Por eso la razón únicamente existe en su trabajo, llega a ser solo mediante su producto.

La necesidad de un desarrollo conveniente de estas relaciones, de las que depende la propia formación del individuo, conlleva la exigencia de ir más allá de esa incipiente trama social que apunta negativamente, dejando atrás también la atmósfera característica de un contexto dominado por lo accidental. Al menos es esto lo que la filosofía debe ser capaz de captar. Mientras que en el nivel puramente subjetivo el Estado aparece, según sabemos, como un instrumento (que proporciona seguridad a las personas, que evita los conflictos y alivia las tensiones sociales, garantizando al mismo tiempo el fluido discurrir de la producción económica, etc.), en un plano superior, en el que se muestra su naturaleza universal, se presenta como la necesidad de trascender los intereses individuales.

Este rasgo especulativo inscrito en la propia actividad económica puede ser percibido en el hecho de que el ser humano va más allá de sí mismo en la satisfacción de sus

necesidades[53]. Estas se dan socialmente, y sociales son también los distintos modos de satisfacerlas. Se trata de un contexto basado en la dependencia y la reciprocidad. En la medida en que cada cual produce y goza para sí y, a la vez, produce para el goce de los demás (*PhR* § 199), puede decirse que la acción de cada uno contribuye a satisfacer a todos. Y es este entramado social el que, a fin de cuentas, libera de los imperativos naturales.

El trabajo aparece justamente como la mediación entre necesidades y medios de satisfacción. Pero también origina diferencias entre los individuos. La sociedad civil representa, por lo que venimos diciendo, el territorio que se articula a partir de la desigualdad que se plasma en las diversas clases sociales, que Hegel aborda también en la figura de los estamentos (*die Stände*). Distingue, así, entre la clase sustancial o inmediata, la clase reflexiva o formal y la clase universal (cuyo objeto es la voluntad general).

La existencia de las diferencias mencionadas es una prueba de que la sociedad se encuentra articulada y de que se llega a organizar por sí misma, pero aún de una manera precaria, puesto que se ve afectada por las particularidades. La libertad se manifiesta aquí todavía en la forma del arbitrio (*PhR* § 206). Lo que se convierte en la virtud característica de la vida social no deja de ser, en realidad, más que un desempeño de la moralidad abstracta que toma cuerpo como honradez y dignidad de clase. En efecto, el carácter ético se manifiesta aquí en la integridad y la excelencia que acompañan al hecho de que el individuo llegue a convertirse en

53 Este movimiento se refleja en las diferentes configuraciones que adopta la voluntad: en el derecho, la persona; en el punto de vista moral, el sujeto; en la familia, el miembro de la familia; en la sociedad civil; el ciudadano (como *bourgeois*). En esta última configuración muestra su rostro propio el hombre mismo.

miembro destacado de la sociedad civil, logrando así *reconocimiento*. De ahí que la moralidad halle su lugar más propio en esta esfera.

Las distintas administraciones representan otras tantas maneras de autoorganización de la sociedad civil, en la que apunta lo universal. Ya se mencionó anteriormente lo que sucede con la justicia en lo referente al reconocimiento del carácter social de la propiedad. Algo similar puede ser apreciado en el derecho penal, que se ocupa también del delito entendido como vulneración de una cosa *universal*.

Hegel se ocupa también de otras formas de administrar y regular la sociedad, como las representadas por la policía y la corporación. Su cometido es anular las contingencias, preservar la seguridad de la persona y de la propiedad, así como conseguir que el bien particular sea tratado y realizado como derecho. Junto a las facultades para garantizar el orden que corresponden a la policía, se encuentra también la capacidad de las corporaciones para establecer una vigilancia y regulación tanto del mercado como de las condiciones comerciales (*PhR* §§ 235-236). Hay conflictos que surgen de la colisión que se produce entre los intereses de los productores y los de los consumidores. Y estos últimos cobran ya una dimensión generalizante, pues las mercancías son ofrecidas a un individuo que ejemplifica lo universal, es decir, que forma parte de una entidad abstracta que se denomina «el público».

Lo anterior sirve para explicar por qué Hegel se opone a un liberalismo extremo. El fin egoísta tiene que ser regulado, reconducido a lo universal, suavizando así las convulsiones peligrosas. El aspecto más relevante de la sociedad civil (de la sociedad industrial moderna) es la dialéctica que la afecta (*PhR* §§ 243-248) y que se expresa en el contraste entre las clases (por ejemplo, entre proletarios y capitalistas). Pero la propia sociedad civil es incapaz de resolver convenientemente los conflictos y sus consecuencias. Esto es lo que sucede, por ejemplo, con el problema de la pobreza. En medio de una situación definida por el exceso de riqueza, Hegel dice que la sociedad civil no es lo bastante rica para evitar la miseria en cuyo seno tiene lugar el surgimiento de la plebe. Ello conduce a una huida hacia adelante, por ejemplo, mediante la colonización.

Así pues, la cosa misma está reclamando una organización más comprehensiva, lo cual no se conseguirá sin que los miembros de la sociedad civil se vuelvan conscientes de las exigencias universales. Entonces la necesidad del Estado dejará de manifestarse solo sintomáticamente como una suerte de inquietud insatisfecha. Desde el punto de vista de la cosa misma, Estado y sociedad no constituyen dos realidades heterogéneas (Kervégan 2007: 225), sino dos modos de presentarse la voluntad: «El Estado es, pues, el verdadero fundamento, es decir, el principio de efectividad de la sociedad civil» (*ibid.*: 233).

En cierto modo, el mundo civil se encuentra caminando siempre ya por la senda que lo conducirá a superar su propio mecanismo abstracto –la lógica de las necesidades, de la producción y el intercambio–, estableciendo los núcleos de eticidad sobre los que se apoya la institución política[54]. Lo anterior puede apreciarse en el rendimiento de algunas instituciones de la sociedad, tal y como son pensadas por Hegel. La corporación, por ejemplo, realiza ya un cierto reconocimiento social, que toma la forma del fomento de una dignidad de clase. De esta manera, puede ser considerada como un ente ético, que se convierte en un remedio contra el antagonismo de la sociedad civil, aminorando el contraste

54 Pero que se halle a punto de lograrlo no significa que lo logre efectivamente y, sobre todo, que lo logre por sí solo.

entre clases. El individuo ha llegado a ser hijo de la sociedad civil. Por eso esta –entendida como una suerte de *familia universal* (*PhR* § 239)– tiene el deber y el derecho –frente al arbitrio y la contingencia de los padres– de ejercer control e influencia sobre la instrucción. En general, lo que Hegel defiende es el reemplazo de la asistencia caritativa (moralidad) por una de carácter administrativo. Pero, aún así, esto no resulta suficiente. Dicha necesidad está reclamando verse satisfecha en el Estado, hacia donde debe transitar el espíritu objetivo (*PhR* § 255-256).

La familia y la corporación pueden ser vistas como las raíces de esa institucionalización de lo universal en cuyo seno los propios anhelos (limitados y finitos) de las corporaciones encuentran su verdadero suelo. Entonces la esfera de la sociedad civil se convierte en el Estado. Hegel señala que el desarrollo de la eticidad inmediata a través de la discordia de la sociedad civil hasta lograr su instauración política constituye la *demostración científica* del concepto de Estado[55]. Pues no otra cosa que la idea del Estado es lo que se dirime en estas dos etapas del acaecer lógico del espíritu. En el desarrollo de la sociedad civil adquiere la sustancia ética su forma peculiar, que consta también de dos momentos: 1) la diferenciación infinita gracias a la cual la autoconciencia, que es para sí, se dota de un ser en sí; y 2) la universalidad que constituye en la cultura la forma del pensamiento mediante la que el espíritu se objetiva y realiza como totalidad orgánica en leyes e instituciones (en su voluntad pensada). Estas son las fases

55 «... en vez de deducir directamente el Estado, Hegel deduce de la lucha entre singulares por el reconocimiento el mercado que les es implícito. En cambio Locke es quien magnifica el sujeto individual abstracto del mercado como constituyente político, mientras que Hobbes elimina análogamente toda consideración intermedia» (Ripalda 1993: 64).

del desarrollo conceptual. Sin embargo, en la realidad, el Estado viene siempre primero. Pues solo al amparo de las leyes puede tener lugar la formación exigida de la voluntad; es decir: únicamente bajo las garantías que aporta la república es pensable el desarrollo del espíritu o, lo que es lo mismo, el ejercicio de su poder.

14. LA INDIVIDUALIDAD CONFLICTIVA

El individuo representa de alguna forma aquello que siempre queda como resto no integrable de cuantas operaciones se hacen con los hombres. Debido a ello, interesa preguntarse qué papel desempeña en la filosofía hegeliana.

Puede decirse que él celebra en la *Moralität* y en la sociedad civil, respectivamente, su manifestación interior y exterior: en la forma de conciencia y de interés particular. Además, según se viene argumentando, parece que lo individual representa una voluntad aún poco desarrollada; en cualquier caso, una etapa que debe ser dejada atrás, que debe someterse al poder formativo del espíritu. Desde la perspectiva de este último –el punto de vista científico o lógico–, es cierto que la subjetividad debe ser entendida como individualización, pero en el sentido de un efectuarse lo universal en lo singular. Esto es lo que queda establecido en la *Ciencia de la Lógica:* las categorías o formas lógicas dan lugar a un sistema autosuficiente de implicaciones y significados, que se genera por sí mismo en el curso de una com-

pleja actividad ontológico-ideativa. Y Hegel caracteriza, precisamente, a la estructura que subyace a dicho movimiento como «subjetividad» o «concepto puro». Al mismo tiempo, este concepto puro es pensado (de manera similar a lo que sucede en el caso de Kant) como algo universal, una regla que reúne lo diverso en la constitución de un objeto. Además, la autodeterminación y la autoconciencia toman la forma del «yo pienso» centro de toda experiencia (*WdL II*: 132-133). En tanto que universal, este último representa la totalidad que pone, por sí misma, frente a sí las realidades particulares (estas o la otras categorías y conceptos).

Pero ya sabemos que lo universal solo puede (auto)determinarse si pone en juego su propia negación. Y precisamente en ese negarse a sí mismo, del que resultan significados particulares, el concepto es pensado como *particularidad*. Este movimiento de autodeterminación constituye, por otra parte, el carácter autoconsciente y autoproductivo del concepto puro. Sin embargo, se exige dar un paso más: la negatividad que surge en el curso de este proceso de formación inmanente tiene que ser negada a su vez. Entonces, el concepto puro será pensado como la unidad de ambos elementos contrapuestos o, lo que es lo mismo, como «individualidad» (singularidad). Así que esta no aparece como una tercera determinación al lado de las dos anteriores; constituye, antes bien, la unidad especulativa de la actividad generadora del concepto puro, que se reconoce y conserva como universalidad en lo otro de sí mismo, es decir, en el carácter «particular» de sus particularizaciones.

Mediante esta determinación de la «*Einzelheit*», caracteriza Hegel el autodeterminarse inmanente de la subjetividad, que levanta las limitaciones que ella misma se impone y las organiza en un todo unificado. El concepto, entendido

como *Einzelheit*, no es por tanto otra cosa que el sujeto que se manifiesta como universalidad concreta en una multiplicidad de particularidades que se ha puesto de manera autónoma. Hegel entiende, por tanto, la subjetividad como la acción de individuarse lo universal (Quante 2001: 163). Esto último es definido en *Enz* § 163 (obs.) de la siguiente manera: «Lo singular es lo mismo que lo efectivamente real, solo que lo singular, habiendo surgido del concepto, ha sido *puesto* como universal, como unidad negativa consigo»[56].

Por su parte, en la *Ciencia de la Lógica*, el concepto resulta del proceso de transformación de la sustancia en sujeto. En efecto, la reflexión de aquella en sí misma da lugar a algo más elevado que la propia sustancia: «el *concepto*, el *sujeto*» (*WdL II*: 128). Sujeto y concepto llegan a coincidir cuando este se da una existencia libre; entonces adopta la forma del *yo*, de «la pura conciencia de sí mismo». Y Hegel insiste en que aun cuando es cierto que yo tengo conceptos –lo que hace pensar en algo que poseo–, en verdad el *yo* representa el puro concepto mismo, que ha alcanzado la *existencia* en tanto que tal (*WdL II*: 131). Lo anterior se concreta en la siguiente fórmula: universalidad + particularidad = absoluta individuación. Esta es la manera en la que Hegel piensa lo individual desde la perspectiva especulativa (o del espíritu).

En todo concebir verdadero, el *yo* opera como unidad sintética de apercepción. De esa manera, el concepto da pie

56 Y en el § 165 añade: «El momento de la *singularidad sienta* primeramente los momentos del concepto como distintos, porque ella es la reflexión negativa del concepto hacia-sí y por consiguiente *en primer término*, la distinción libre [o suelta] en cuanto *primera negación* es la manera cómo se sienta la *determinidad* del concepto, pero como *particularidad*; es decir, que los distintos tienen primero la determinidad de los momentos conceptuales sólo mutuamente enfrentada, pero después también está *puesta* su identidad, o sea, que uno es el otro; esta particularidad del concepto *puesta* es el *juicio*».

a algo que se encuentra más allá de la pura determinación sensible, de la intuición o de la representación; produce un *objeto*, «cuya unidad objetiva es la unidad del Yo consigo mismo» (*WdL II*: 133). La objetividad del objeto reside, pues, en el concepto que constituye, a su vez, la unidad de la autoconciencia en la que el aquel es acogido. No es, pues, más que la naturaleza de la autoconciencia, y no tiene otros momentos o determinaciones que el *yo* mismo. Para conocer lo que es el concepto hay que acordarse, entonces, de la naturaleza del *yo*. Y este concepto que piensa, que se ha realizado, no es más que el espíritu.

La subjetividad constituye el primer momento del concepto. Aquí se trata únicamente de algo *puesto*, es decir, *subjetivo* (en el sentido de «pensar subjetivo»: una reflexión extrínseca a la cosa). O, dicho de otra manera, la subjetividad como *concepto formal* (*WdL II*: 146). La reunión de aquella con el objeto es lo que da lugar a un concepto que comprende más que la mera representación. Y en esa medida, lo que resulta ya no tiene el significado de algo únicamente *objetivo*, es decir, distinto y contrapuesto al sujeto. En tanto que alma de la existencia objetiva, el concepto tiene que *darse* la forma de la *subjetividad*, algo que tenía ya como concepto *formal* (el carácter de lo libre). Cuando el concepto logra también la forma de la libertad se convierte en *Idea* (*WdL II*: 147).

El concepto es, pues, lo *concreto* y, de esa manera, lo más determinado y complejo, puesto que se trata tanto del fundamento como de la totalidad de las categorías del ser y de las determinaciones reflexivas; las cuales se muestran también en él. Esa forma a la vez reflexiva y comprensiva cobra expresión plena en la individualidad, la determinación que se refiere a sí misma, es decir: la determinación determinada o negatividad absoluta, puesta por sí misma[57]. El concepto debe poseer, por tanto, las tres características de lo universal, lo particular y lo individual. Lo particular, en tanto que universal determinado, es un individuo.

Ahora bien, Hegel insiste en que la individualidad no representa únicamente el retorno del concepto a sí mismo, sino que implica también, y de inmediato, su pérdida. Ella incita al concepto a ponerse *fuera de sí*, a penetrar en la realidad. Lo individual, en tanto que negatividad reflexiva, se convierte en algo *existente por sí: esto*. Y de tal manera, aquí se produce el contraste entre la propia universalidad, de la que participa, puesto que sin ella lo individual carecería de concepto, y esto mismo. Pero en la individualidad se halla contenida asimismo la radical singularidad de *este*, algo que no puede ser compartido. Y dado que, de tal forma, hay un universal que subsiste frente a la individualidad, resulta que la esfera del concepto se ve afectada por la inmediatez característica de la lógica del ser, lo que supone una merma de la propia universalidad. Así, en la representación de lo común, lo universal queda como un categorizar elemental y extrínseco en relación con lo individual. De esta manera, la individualidad ha puesto en juego la referencia del concepto a sí mismo, pero a través de su propia y originaria partición: sus determinaciones (universalidad, particularidad, individualidad) se han independizado, aun cuando no lo hayan hecho en la forma de la pluralidad de lo indiferente característica de la esfera del ser. La diferencia que interviene aquí es sobre todo la propia del concepto y eso significa que, aunque se excluya lo universal (para concentrarse en algo singular), ha de referirse también necesariamente a ello, pues en caso contrario no se trataría de un concebir. En otras pala-

57 «En el concepto se ha configurado progresivamente la identidad en universalidad, la diferencia en particularidad, la contraposición –que regresa al fundamento– en singularidad» (*WdL II*: 167).

bras: el concepto en tanto que individualidad se ha puesto como juicio (*WdL II*: 174)[58]. Ello exigirá un desarrollo ulterior del concepto puro, que haga posible la integración de lo individual en el silogismo, dando lugar, como se dijo, al concepto pleno o *Idea*.

En el ámbito ético-político, la *Filosofía del Derecho* se ocupa precisamente del sujeto en su acción objetivadora. Y en ella entran en liza varios usos de «subjetivo» (Quante 2010). Por una parte, destaca aquel que expresa lo particular de la voluntad en el sentido del *arbitrio*. Asimismo, dicho término remite a ese primer momento en el que un contenido solo pertenece aún a la autoconciencia, en la forma de una intención no realizada. Pero Hegel se reserva otro empleo más complejo: el que apunta a la individualidad que, en tanto que lo particular reflejado en sí mismo y por ello reconducido a lo universal, significa la unión (*PhR* § 7) de los otros dos momentos de la voluntad. Esta unión constituye precisamente el autodeterminarse del *yo*.

Cabría distinguir, entonces, entre una individualidad inmediata –el simple sustraerse a la determinación– y otra conceptual, la unidad especulativa que poseería la forma del concepto desarrollado. Esta individualidad «no es propiamente otra cosa que el concepto mismo». La primera adopta su expresión originaria en la libertad subjetiva respecto de cualquier contenido posible. Sin embargo, para Hegel lo anterior no constituye sino una figura inicial de la individualidad, que se halla presente en el concepto aún no

58 *Ur-teil*: proto-partición. En el medio cultural en el que se movía Hegel resultaba algo común entender el juicio (*Urteil*) como una suerte de partición originaria (*Ur-Teilung*), ya que lo que en él acontece no es otra cosa que la distinción (entre sujeto y predicado) de lo que, en todo caso, debería ser idéntico (dado que el juicio enuncia que sujeto = predicado).

desarrollado de la voluntad. Ahora bien, como se indicó anteriormente, lo singular posee un alcance mayor, puesto que no es, en definitiva, otra cosa que la unidad de los otras determinaciones: el pensamiento de lo particular *como* la universalidad que se determina a sí misma. En la *Ciencia de la Lógica*, Hegel llama a este pensamiento el «principio de la individualidad y personalidad».

Sin embargo, el sujeto aparece al mismo tiempo como el agente de la acción, y entonces debe ser considerado en su relación esencial con ella. En ese sentido, se encuentra igualmente marcado por la individualidad. La diferencia entre la persona (figura central del derecho abstracto) y el sujeto reside en que este último es también individuo. El concepto de persona se logra justamente por medio de una operación que abstrae de esta individualidad.

El determinarse para la acción resulta crucial en el camino formativo del sujeto: al proponerse fines, este se confronta con un contenido determinado de carácter *subjetivo* que debe objetivarse. A través de la decisión de una voluntad subjetiva, el contenido en sentido amplio se convierte en contenido en sentido estricto. Y en la voluntad ya se encuentra presente una autorreferencia, aunque únicamente *en sí*. Dichos componentes de la voluntad llegarán a ser *para sí* cuando la voluntad posea, en sentido estricto, una representación del fin a realizar (Quante 2010: 98). En el curso de ese proceso de objetivación, la subjetividad dejará de ser únicamente *mi* individualidad (*ibid.*: 99).

La individualidad consiste en la falta de un acceso inmediato al contenido de los fines en sentido amplio. Así se constituye una subjetividad «individual». Lo que se le hurta a ella es justamente una «visión objetiva» o, lo que resulta parecido: «intersubjetiva», puesto que se trataría más bien de una relación comunicativa con otros sujetos y

no del punto de vista del ojo de Dios. Dado que, desde la perspectiva limitada propia del fin interior de un sujeto separado, no es posible contar con criterios suficientes para establecer una prueba de contraste, su interpretación (incorregible) de un contenido deberá ser considerada como «individual». La formación del sujeto responde, por tanto, a la exigencia que acompaña al propósito de superar la *forma* inmediata –subjetiva– característica del contenido de aquel fin. De esta manera se verá asumida la abstracción de la mera subjetividad individual. Entonces el agente se hallará en condiciones de someterse a la crítica, es decir: será capaz de proporcionar razones que pueden ser evaluadas por otros. De esa manera, su interpretación de los fines dejará de hacerse desde un lugar al que solo el sujeto individual tiene acceso. Y al convertirse en un objeto localizado en el espacio compartido con los demás agentes y accesible a todos, lo individual se tornará universal. Esta nueva subjetividad correspondería, por tanto, a aquello en lo que los sujetos individuales pueden concordar (como universal abstracto), pero también al principio de la autodeterminación libre misma (como universal concreto). Por su parte, la subjetividad individual representa la particularización de este universal (Quante 2010: 107). De ahí que lo característico para ella sea el irse exteriorizando en sucesivas particularizaciones: «El sujeto *es la serie de sus acciones*» (*PhR* § 124). Por lo demás, la perspectiva subjetiva constituye un aspecto crucial de la propia acción.

El concretarse del proceso entero en la esfera del concepto da lugar a una suerte de «singular lógico». Eso es lo que significaría el espíritu. Ahora bien, enseguida se alzan las voces escépticas que insisten en que lo anterior poco tiene que ver con la individualidad segregada por la realización de los sistemas, ese acontecer no reintegrable en la

regla misma, puesto que no se ha deducido de ella (lo particular que no desemboca en un universal). Pero este se asemeja a aquel sujeto moral confinado en el interior de su conciencia que Hegel pretende superar en la *Filosofía del Derecho*. Él insiste en que la moralidad representa la ruptura de la sustancia ética que deja al sujeto moral «en el aire» (podría decirse que «colgado» de su conciencia). Así que, de una parte, se encontraría esta individualidad –que, para Hegel, no es otra cosa que particularidad infinita que se ha vuelto absoluta– y, de otra, la singularidad que constituye la realización y concreción de lo universal, con lo que debe ser tanto interior como exterior, tanto sustraerse como estar comprometido.

Para afrontar estas dificultades, la filosofía –según Hegel– ha de ser capaz de demostrar que el individuo puede ser visto como el elemento mediante el cual se concreta el espíritu, es decir, como la potencia de un nosotros que no se confunda ni con la simple yuxtaposición ni con el enfrentamiento de gestos unilaterales. O, dicho de otra manera: la filosofía tendría que probar que el individuo no es un simple *in-dividuum*, una abstracción de la que ha desaparecido toda potencia ideal. Pero, incluso así, tampoco puede decirse que constituya algo inactivo, puesto que lo suyo más propio consiste precisamente en esa inmensa inquietud que forma parte de su capacidad de negarlo todo. El contraponerse –como un querer libre– a su objeto o a los contenidos frente a los que toma distancia origina la dialéctica en la que apunta el *êthos*; y este no puede ser convenientemente concebido más que como *Aufhebung* de la voluntad individual. Favorecer el progreso de esta lógica, como pretende Hegel, da lugar a un programa de *superación* de lo individual o de *reconstrucción* (variada) del *êthos* de la *pólis*. Según se dijo más arriba, la clave de todo el asunto radica en que se pueda llegar a

deducir la *individualidad especulativa* (*PhR* § 7 obs.) a partir de la individualidad unilateral o abstracta.

Hegel opone, como hemos visto, la individualidad del burgués a la del ciudadano (la propiamente especulativa). Esta distinción surge a propósito de las dos interpretaciones posibles de la categoría hegeliana de «*Einzelheit*». Puede leerse en ella lo separado –momento final o resto del proceso mediante el cual se va abstrayendo del todo social–, el individuo no divisible ulteriormente (y lo que resulta es un continente sin contenido o el vacío de significado); pero también es posible entenderla como el singular lógico, que representa, junto a la universalidad y la particularidad, un momento del concepto. Esta segunda versión confiere significado a la categoría, mientras que la primera señala únicamente un punto límite.

La carencia de sentido que acarrea la individualidad constituye lo interesante aquí. La razón de ello reside en que podría dar acceso a un territorio *trans*-significativo y de imprecisa disposición topológica, cuyas coordenadas responden a la forma de un desordenar y variar, de un verse desplazado temporalmente que puede dar pie a la innovación, etc. El individuo, entendido como singular lógico, desarrolla su curso vital con el objetivo de lograr su cumplimiento en un medio socio-político, lo que representa –hegelianamente– su efectivo concretarse (y lo concreto constituye la Idea). De esa manera, cobra sentido bajo la forma del Estado, en cuyo seno los intereses contrapuestos que caracterizan a la sociedad civil experimentan una *Aufhebung*. Por su parte, el individuo que tiende a separarse representa la vitalidad (bien que negativa) de esa misma trama comunitaria. No se trata, pues, de un mero accidente. Este individuo pretende ser racional. Protagoniza un acto de autoconciencia, lo que implica que se determina a existir, tomando distancia para evaluar o rehusar la identificación apresurada. Y al hacerlo, se proyecta por fuerza hacia lo incierto. Renuncia así a la seguridad de la pertenencia. Para él, repetir significa variar. Lo que sucede es que, si este individuo hubiera de ser pensado como principio de constitución política, entonces la sociedad no podría conformarse con la figura simple de *un Estado*.

El singular lógico comparece e interviene como concepto determinante en el sistema (hegeliano) de los tres silogismos[59], que expresa la verdad realizada del concepto, tanto en su aspecto lógico como en el socio-político. Así pues, se trata de la verdad del espíritu. En ese lugar manifiesta su carácter necesario, adoptando la forma de la mediación entre lo particular y lo universal. Sin embargo, el puro individuo no llega a convertirse en un singular lógico; más bien se trata, para Hegel, de una determinación del entendimiento, lo que comporta una unilateralidad que debe ser dejada atrás. Además, esta queda evidenciada en el conjunto de oposiciones que caracterizan su más propia lógica. Se opone a otros individuos y, al mismo tiempo, al todo. La

59 He aquí su realización política: «De mismo modo que [lo es] el sistema solar, también el estado en el campo de lo práctico es un sistema de tres silogismos: *1*) El *singular* (la persona) se concluye mediante su *particularidad* (las necesidades físicas y espirituales, [que es aquello] que más configurado da [lugar a] la sociedad civil), como lo *universal* (la sociedad, el derecho, ley, gobierno). *2*) La voluntad y actividad de los individuos es [también] lo mediador que da satisfacción a las necesidades de la sociedad, en el derecho, etc., del mismo modo que da cumplimiento y realización efectiva a la sociedad, al derecho, etc. *3*) Pero [también] lo universal (estado, gobierno, derecho) es el medio sustantivo en el que los individuos y su satisfacción tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia. Cada una de las determinaciones, en tanto la mediación la concluye con el otro extremo, se concluye asimismo consigo, se produce, y esta producción es autoconservación. –Sólo mediante la naturaleza de este concluir, o sea, mediante esta triplicidad de silogismos con los mismos términos, es como verdaderamente se comprende un todo con su organización» (*Enz* § 198, obs.).

individualidad, pues, no alcanza la dimensión de una Idea, es decir, de un concepto no limitado.

Si se tiene en cuenta todo lo anterior, entonces parece que, en el plano ético-político, la atención debería concentrarse en qué significa y cómo se realiza una constitución de individuos. Pero no se está hablando en realidad de una agrupación humana que nazca porque hay sujetos sueltos que quieren dejar de serlo y a los que les conviene, por tanto, *asociarse*. En realidad, representa ya siempre una situación que antecede a todo planteamiento, a cualquier posición de un objetivo. Los individuos se encuentran, de entrada, constituidos como una sociedad. Por eso Hegel arremete siempre que tiene ocasión contra el espejismo del «contrato social». Él sostiene que la constitución no se acuerda; o, mejor: que los individuos no fundan la sociedad mediante un acto de libre elección. No obstante, pueden renegar de lo establecido y, en ese sentido, presuponer una constitución diferente que desempeñaría el papel de ideal impulsor del cambio.

En todo caso, el programa hegeliano apunta a una liberación de la individualidad; por un lado, de sus abstractas limitaciones, pero por otro también de cualquier sometimiento a un orden que no se encuentre a la altura de las exigencias que ella impone. Hegel es muy consciente de que, como indica Honneth (2010b: 35), un Estado bien construido solo puede llegar a verse plenamente justificado, de acuerdo con las condiciones que impone la ilustración moderna, cuando es capaz de garantizar las libertades individuales de manera general para todos sus miembros. He ahí la tarea. El sistema del derecho tiene que lograr el surgimiento de un ámbito de validez en el que la nueva libertad del individuo pueda realizarse. Sin embargo, para que lo anterior sea posible tiene que hacer algo más que limitarse al

cumplimiento de la exigencia liberal: no intervenir (*laissez faire, laissez passer*). Por el contrario, debe preparar las condiciones favorables para que las propias instituciones se conviertan en los objetivos de esa realización libre del individuo; es decir: que este, en fin, se reconozca y satisfaga en ellas. Lo anterior exige el logro de un singular formado, capaz de conectar con la universalidad y de renunciar para ello, en buena medida, a su soltura constitutiva.

Ahora bien, aunque todo lo anterior resulte en buena medida fundamental, asimismo es necesario reconocer que la individualidad recalcitrante de la que venimos hablando acaba por hurtarse siempre a los cálculos políticos, no pudiendo por menos que emitir un lastimero grito ácrata contra todo tipo de reglas. El sistema, a fin de cuentas, solo está en condiciones de integrar hasta un cierto punto la proteica potencia de lo real (i.e.: en un porcentaje muy alto, pero sin llegar a cubrirlo todo).

15. LO POLÍTICO

Hegel pretende reconciliar al sujeto moderno con su mundo. Es decir: levantar un nuevo abrigo ético para el individuo que la historia occidental ha producido. Pero esto no significa, en ningún caso, el regreso a aquella forma compacta de la identidad que había caracterizado la pertenencia en la antigua *pólis*. Por el contrario, ya desde su juventud consideró ineludible la exigencia de hacerse cargo de los orígenes propios, que se remontan precisamente a la «rebelión de la individualidad».

Los individuos dejaron poco a poco de identificarse de manera inmediata con las leyes y costumbres de la *pólis*. Como resultado de dicho proceso, ahora se ven expuestos a una situación de creciente extravío. El fundamento de la virtud antigua se hallaba bien enclavado en la sustancia del pueblo. Sin embargo, la virtud de los modernos se concentra en la capacidad para *salirse fuera* de la sustancia y aventurarse en la exploración de lo incierto. Y aun cuando debiera ser calificada de virtud inestable, la mencionada potencia

individual no puede dejar por menos de ser entendida como la fuerza impelente del nuevo universo que debe ser construido. Ya sabemos, además, que su principio irrenunciable se halla inscrito en la idea de que la universalidad tiene que realizarse a través de lo singular. Pero tampoco resulta conveniente que dicha subjetividad permanezca confinada en el estado de vacío que corresponde a la mera certeza abstracta (solo *yo* sin cosa alguna), ni sea vencida por la tentación de afirmarse unilateralmente. Eso solo conduciría a su aniquilación.

Lo civil representa el rasgo que distingue a lo moderno de lo antiguo. En ello despunta la marca indomable del factor individual que impide la conveniencia con lo político. La sociedad de individuos no constituye de manera inmediata una comunidad política. Encarna, por el contrario, el principio activo de una nueva aspiración: «liberar al individuo». Este es el significado que, de acuerdo con Mill (2013), subyace al concepto más inmediato de libertad: la defensa frente al poder político, como limitación de este y logro de inmunidades para el desarrollo individual. Lo político es percibido, incluso, como la amenaza de una inminente injerencia en ese espacio de relaciones en el que los individuos se desenvuelven con más soltura.

Sin embargo, esta no es la única versión posible de la historia. La contraposición de intereses individuales que constituye la sociedad civil proyecta la sombra de algo que se corresponde con la noción tanto clásica como moderna de lo político. Y es que esto último se halla relacionado con la oposición y lo diverso, y no con la simple identidad comunitaria[60]. Así pues, también lo político resulta de un gesto

60 «Alcanzar lo individual: éste es el objetivo de la política» (Arendt 1997: 143).

negativo, de un sustraerse a la *comunidad*, entendida como pertenencia compacta. Aristóteles (1988: 1261a) ya había señalado que la *pólis* se diferencia de una voluntad singular, puesto que constituye, antes que nada, una cierta pluralidad.

Puede afirmarse entonces que, en un sentido, lo político acontece cuando surgen las distintas posiciones que fragmentan la identidad de lo comunitario, cuando brota de esto último el individuo que busca afirmarse en su soltura. Pero, por otra parte, también ello reclama el logro de algún tipo de acuerdo, de una nueva comunidad, esta ya no inmediata, puesto que no puede significar el mero desvanecerse de las diferencias, sino algo más parecido a la transacción y el convenio. Desde este punto de vista, sería posible apreciar en la estructura polar característica de la sociedad civil un momento político y otro no político. La tensión a que se ve sometida como resultado del enfrentamiento de fuerzas hace que se asome con frecuencia al abismo de una siempre posible disolución de lo político. De esa manera, se ve arrastrada o bien hacia la comunidad compacta, rindiéndose ante el conflicto y añorando la pertenencia arcádica libre por completo de conflictos; o bien hacia alguna forma de existencia propia del eremita desesperado. Pues, en último término, el individualismo representa una actitud esencialmente apolítica. De lo que se sigue que, aun cuando lo político requiera de la diferencia individual, una desmesura de individualidad podría conducir a la añoranza de la pertenencia y, por lo tanto, a lo simplemente apolítico.

Hegel, por su parte, aspira a componer una nueva perspectiva. Para él, como hemos visto, la sociedad civil no solo representa el choque o el conflicto. En la medida en que los intereses individuales se hallan entrelazados, apunta en ella, bien que negativamente, una universalidad que debería llegar a hacerse efectiva. Y así, la política, entendida como tra-

bajo de articulación y constitución, debe conformar el encuentro de identidad y no identidad, de particularidad y de universalidad. Esa constitución, que significa la *Aufhebung* de las fuerzas dialécticamente comprometidas, es lo que será pensado por él sirviéndose de la categoría del Estado. Pero conviene insistir en que este no representa tampoco, como algunos afirman, el retorno de una comunidad no diferencialmente articulada. No puede hacerlo si quiere ser un Estado moderno[61].

Esto último debería convertirse aquí en un punto central del debate. A saber: si la noción hegeliana del Estado comporta un concepto político o antipolítico. De suceder lo primero, aquel debería preservar la libertad individual (su diferencia, incluso su tendencia a disentir); de suceder lo segundo, entonces se asemejaría sobre todo a la sustancia ética antigua. Aquí surgen dos cuestiones. La primera se refiere a si la *pólis* era algo político (en el sentido en que lo entendemos aquí) o si, por el contrario, se trataba solo de una comunidad de pertenencia. La segunda tiene que ver con el asunto concerniente al concepto que se halla en disputa, teniendo en cuenta que la *pólis* antigua también había sido entendida como una fuente de la misma. Sería necesario hablar, entonces, de distintas formas de la libertad. En nuestro caso, la de los antiguos y la de los modernos. Según la célebre defensa de Benjamin Constant en su *Discurso sobre de la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1989), la independencia individual es la primera necesidad de los

61 Podrían emplearse aquí las palabras que utiliza Arendt para rechazar un concepto político que en realidad comporta la eliminación de la política misma, tal como la venimos entendiendo: «el ideal socialista de una condición humana sin estado, lo que en Marx significa sin política, no es de ninguna manera utópico; es sólo escalofriante» (Arendt 1997: 98).

modernos, que jamás debe ser sacrificada para establecer la libertad política. De ahí que se vuelva ineludible la siguiente pregunta: ¿un individuo moderno sería capaz de renunciar a su libertad para proponerse fines no individualistas, sirviendo a un interés general? ¿Podría llegar a querer otra cosa que no fuera su propia soltura? Y la respuesta inmediata no habrá de diferir mucho de esto: al menos no con el mismo rango categorial.

Lo que coloca en cierta medida a las libertades de los modernos por encima de las de los antiguos es, como indica Rawls (1996: 336), el hecho de que a aquellas no les corresponda más que una función instrumental: preservar las demás libertades (privadas). En una situación así, mientras que es «racional» buscar la propia ventaja, también resulta «razonable» aceptar la cooperación, ya que esta predispone el ámbito conveniente para el desempeño de la libertad (moderna) (*ibid.*: 337)[62]. La posición hegeliana se dejaría interpretar como el resultado de haber comprendido esto mismo.

O dicho de otra manera: lo político es pensado por Hegel como una suerte de medio para la acción comunicativa, que comporta el reconocimiento del individuo en el entramado institucional y, con ello, una visión cooperativa. Sin embargo, aquella acción no es algo que tenga lugar de manera simple o inmediata. Ni la pertenencia ni la sumisión al orden explican la vitalidad propia del ámbito político tal como lo piensa Hegel. Porque es necesario tener en cuenta que esa dimensión integradora no es natural, sino que resulta de una *Aufhebung* de las oposiciones características de

62 Más adelante, añade lo siguiente: «No hay alternativa a la cooperación social, salvo la obediencia resentida y a regañadientes, o la resistencia y la guerra civil».

la sociedad. Es en el seno de esta donde tiene lugar un tipo de acción diferente, de carácter estratégico, puesto que en ella los demás aparecen para cada uno como medios necesarios en el cumplimiento de los propios fines. Así que el reconocimiento mismo debe entenderse como el final de una historia cuyos primeros pasos fueron los de la disputa y el servirse interesado de los otros. Lo que Hegel quiere mostrar es precisamente ese hilo conductor profundo que no solo transforma el enfrentamiento en colaboración, sino que lo pone como condición necesaria de esta última. Y dicho hilo es lo que él ha denominado «espíritu».

Desde la perspectiva de este último, la virtud inquieta (e inquietante) del individuo resulta imprescindible; pero no reside en ella la última palabra. Su acción, como sucede en el caso de los individuos histórico-universales, porta lo universal, y esto debe obrar todo lo que puede, llegando a dotarse de una efectiva presencia. Y nada distinto significa lo político. Cabe afirmar entonces que Hegel lo concibe ciertamente como un reflejo lejano de la *pólis*, en la que lo comunitario se sostenía sobre una identidad compacta. De esa manera, parece que el individuo ha de someterse a lo universal. Pero, por otra parte, esto último viene de la mano de la acción de los individuos –que, como tales, tienden a entrar en disputa y enfrentarse unos a otros–, con lo que se trata de un universal individualizado, una realidad concreta, y no de un mero deber ser o una idea abstracta. Este era un rasgo que faltaba en las ciudades antiguas, y por ello su identidad resultó a fin de cuentas demasiado rígida para resistir los envites de las nuevas potencias subjetivas.

En definitiva, Hegel se propone llevar a cabo una actualización de aquel «espíritu» que pujaba por abrirse paso en la vida política de la antigüedad. Ahora bien, lo que él piensa es que dicho espíritu únicamente puede llegar a concretarse

bajo las condiciones modernas en las que el individuo ha crecido (peligro), pero precisamente por ello también ha madurado lo suficiente como para ponerse a la altura de lo universal (lo salvífico). En ese sentido, su concepción no contraría la idea de Arendt, ya mencionada, según la cual el objetivo de la política es alcanzar lo individual. El punto de vista especulativo únicamente añadiría a esta exigencia la cláusula siguiente: que lo individual no sea tomado, sin más, de su inmediato aparecer en la liza social, sino pensado convenientemente, hasta que se haga patente su esencia universal o espiritual.

16. EL RECONOCIMIENTO IMPRESCINDIBLE

La trama política encuentra su antecedente lógico-fenomenológico en la dialéctica del reconocimiento, el lugar en el que se desarrolla la disputa originaria que proporciona su impulso inicial a lo político. La propia constitución del *yo* en cuanto sí mismo remite ya a esa trama de referencias entrecruzadas que supone el espíritu. Y Hegel entiende este último como el reino de lo normativo (Brandom 2015: 290), como algo que se instituye y se mantiene a través de un proceso de reconocimiento mutuo mediante el cual se configuran tanto los *yo*(s) en su mismidad cuanto las comunidades. Según esto, no solo lo social proviene del reconocimiento, también el sujeto alcanza la autoconciencia únicamente cuando puede ponerse en una relación de reconocimiento con otro sujeto (Honneth 2010a: 15). Esta es la tesis que Hegel defiende: el *yo* llega a configurarse efectivamente en su mismidad (como un *Selbst*) únicamente sobre la base de relaciones que adoptan la forma de un encontrarse con *lo* otro y con *el* otro.

O dicho con otras palabras: el *yo* efectúa su esencia saliendo al exterior. Pues, paradójicamente, solo entonces

logra profundizar en su más propio *sí mismo*. Aquí reside, por lo demás, el núcleo de la estructura del espíritu que ya conocemos: ser cabe sí en lo otro. El *yo* porta en su seno una otredad estructural que debe experimentar la dialéctica que le corresponde: ser contraponiéndose, ser más tarde reflejándose en sí mismo y ser, finalmente, en el volverse transparente, es decir, por completo autoconsciente.

Pero en ese movimiento debe adoptar la posición de otro incluida en el concepto de *Selbst:* me hallo inmerso en una relación práctica conmigo mismo que posee la misma forma que corresponde a un comportarse con respecto a otro. Y aun cuando no ocurra siempre así, parece que si llego a perder la habilidad de trato comunicativo conmigo, entonces casi dejo de ser un *yo*. Me encuentro conmigo mismo encontrándome con los otros. Pero encontrarse no significa coincidir sin más con algo idéntico que, como el propio *yo*, queda subsumido bajo el dominio de un género. Y aquí es donde entra en escena la individualidad. La estructura del encuentro requiere la intervención de las instancias contrapuestas, el nosotros exige un *yo* y un *tú* diferenciados, sueltos. La soledad del solo entra, pues, en juego de un modo asimismo paradójico: el solo no está solo, sino que se relaciona con otro; y, a la vez, lo está, puesto que en ese relacionarse lo que destaca es el poner diferencias, el retirase de lo compartido y oponerse. O, mejor, lo que se comparte es justamente el distinguirse y soltarse. La individualidad del individuo se halla entonces en este tira y afloja. Estar con el otro y estar solo; y, para poder ser el solo, tener que estar con otros, o estar abierto a la otredad. Puede decirse que el sentido de la *insociable sociabilidad* es de este tipo: querer estar con, hacer por estar en ello; pero también querer conservarse, ser uno mismo.

De esa forma, la soledad esencial del *Selbst* podría ser vista como una suerte de estructura de reconocimiento que

ha sido vaciada, dejando únicamente un *yo* asignificativo; un modo deficitario, en fin, del encontrarse con otro. Resta entonces ese *yo* que, al no comunicarse, resulta anómalo, pues en la comunicación radica su atributo más característico. El soltarse del solo representaría, tal vez, la potencia negativa que lo constituye. Pero en un principio no habría soledad, esta resultaría de un previo arrancarse... ¿Cuál es entonces el estado originario? También, seguramente, una *carencia*. Entrar en relación significa siempre la existencia de un estado carente. Referencia = dependencia.

¿Pretende acaso Hegel superar la soledad como núcleo de la consideración moderna de lo subjetivo? No exactamente, sino mostrar cómo la imprescindible soledad del solo no constituye lo único que debe debe ser sopesado cuando se indaga en la esencia del sujeto. La tendencia a la relación con otro, así como el necesario conservarse en ella en tanto que *Selbst*, debe ser recogida en una presentación filosófica adecuada. Y con ese fin se desarrolla la filosofía del espíritu. Veamos cómo se plantea esta empresa en la *Fenomenología*.

Frente a la identidad fichteana del *yo*, con la que nos hemos topado en varias ocasiones, la certeza de la conciencia hegeliana se probará como verdad a través de un acto práctico que le confronta con otra conciencia. De esa manera, ambas se prueban mutuamente al tiempo que avanzan hacia una figura más comprehensiva: la autoconciencia. Ese comportamiento del que hablamos se convertirá en una relación práctica (deseante) con su objeto (la otra autoconciencia). Tal implicación adopta la siguiente forma: desear ser deseado por otro. La conciencia apunta, pues, a sí misma a través de la interposición de un otro[63]. Y cuando se produce lo

63 «*Yo me distingo de mí mismo, y en ello es inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto.* Yo, lo homónimo, me repelo a mí mismo; pero este algo diferenciado, puesto

anterior, Hegel indica que ha surgido una certeza que es igual a su verdad, «pues la certeza es objeto para sí misma y la conciencia es para sí misma lo verdadero». Pero esto, en principio, constituye únicamente –en tanto que la diferencia se ha visto *suprimida de modo inmediato*–, la pura tautología inmóvil del «yo soy yo». Pese a todo, esta identidad abstracta contiene ya el momento que finalmente habrá de conducirla a la identidad genuina.

Lo dicho acontece, fácticamente, del siguiente modo: toda autoconciencia es al mismo tiempo conciencia de otros objetos. Esto da lugar a una contraposición entre ella como autoconciencia y ella misma como conciencia (*Enz* § 425). La conciencia como autoconciencia tiene, así, un doble objeto: por una parte, el término inmediato de la certeza sensible y de la percepción y, por otra, ella misma, que solo existe, de entrada, en oposición a aquel. La autoconciencia se presenta entonces como el movimiento en el que es superada esta oposición, para llegar a ponerse en la igualdad con ella misma. En el curso de este tránsito se encuentra concentrado el entero programa filosófico hegeliano: el desarrollo de la autoconciencia hasta convertirse en espíritu. Se trata de que la autoconciencia integre la diferencia autónoma de lo real que tiene ante sí en su originaria identidad consigo misma: la verdad como idea.

El movimiento se produce porque no les corresponde a los dos lados de la oposición el mismo peso relativo: para la autoconciencia, ella misma constituye la verdad (dado que se trata de la concidencia entre la certeza y el objeto). Ahora ella significa el en sí, lo autónomo, lo que antes era el objeto. Y como en este momento la autoconciencia es, para ella misma,

como algo desigual, no es de modo inmediato, en cuanto diferenciado, ninguna diferencia para mí» (*Fen*: 103).

lo esencial, el objeto debe representar, también para ella, lo inesencial, la pura apariencia, la «nulidad». Es decir: *algo eliminable* (*consumible*). Pero a la autoconciencia no le basta con saber que ella es lo esencial, sino que esta certeza tiene que convertirse en verdad. La certeza tiene que venirle del objeto. La autoconciencia habrá de demostrarse a sí misma la falta de autonomía del objeto negándolo prácticamente, anulándolo. Hegel califica como «deseo» al primer nivel del comportarse práctico consigo mismo. Pero hay una diferencia importante entre la eliminación del objeto que tiene lugar en el deseo y aquel otro manejo de las cosas que las niega mediante el trabajo con el fin de configurarlas. Mientras que el deseo se limita a consumir pasivamente la cosa, el trabajo es activo y se toma el tiempo necesario para elaborarla. De ahí que pueda se definido como deseo aplazado.

El proceso entero del que venimos hablando consta, pues, de diferentes momentos: 1) el yo puro indiferenciado; 2) la oposición y negación del objeto en el deseo y 3) la verdad del deseo relacionada con la duplicación de la autoconciencia: el objeto de esta es otra autoconciencia. El tercer punto es precisamente el que se realiza como dialéctica del reconocimiento.

La conciencia quiere saberse esencial, algo que únicamente logrará cuando la esencialidad le sea confirmada por lo que tiene ante sí. No obstante, este empeño se ve frustrado en un primer momento, puesto que el objeto de su deseo, en tanto que inesencial, solo le proporciona una confirmación de este último tipo. Esta experiencia habrá de transformar entonces la manera en que la autoconciencia concibe su situación. Solamente llegará a corroborar su carácter esencial por medio de su objeto si se cumple la condición de que este sea reconocido, a su vez, por ella como esencial. Y esto únicamente puede suceder si el objeto en

cuestión es de similar especie que el sujeto: «la autoconciencia obtiene su satisfacción solo en otra autoconciencia». Ahora ambas «se reconocen como reconociéndose mutuamente». Y con esta estructura –afirma Hegel– «ya existe para nosotros el concepto de espíritu». Como se ha dicho, la clave se halla en el impulso que conduce a desear ser deseado por otro. La autoconciencia existe *en* y *para sí* en la medida y por el hecho de que existe (en y para sí) para otra autoconciencia; es decir, que ella solo existe en tanto que entidad-reconocida.

Pero lo anterior no se produce de manera sencilla y fácil. Por el contrario, Hegel piensa el origen de la autoconciencia mediante el proceso de reconocimiento como una suerte de lucha a muerte[64], un movimiento dialéctico en el que lo negativo y la destrucción intervienen en calidad de motor. Ello introducirá las formas de poder, que incluyen del dominio y la dependencia.

El acto originario humano comporta, como venimos diciendo, una retirada, una negación primera de su modo de ser natural que lo transforma en señor o en siervo, ambas condiciones interdependientes, mediadas por la acción, el conflicto y el trabajo. Pues la propia humanidad del hombre implica el intento de imponerse al otro, con el fin de ser reconocido por él. De ese conflicto surgirán dos figuras enfrentadas, pero también, como se ha dicho, mutuamente conectadas. Señor será aquel que ha arriesgado la vida, mientras que quien ha tenido miedo acaba sometiéndose y se

64 McDowell (2015) ha interpretado, por otra vía, esta lucha como una presentación alegórica de los esfuerzos llevados a cabo por la autoconciencia para afirmar su propia autonomía (en tanto que *yo* aperceptivo) respecto de lo que podría ser considerado su «modo objetivo», que tiene que ver con la inmediatez de la vida que representa la otredad de la intuición en la experiencia (síntesis de intuición y concepto) en la forma de un sí mismo empírico.

verá convertido en siervo. El señor queda instaurado como la conciencia que existe para sí. Pero eso no significa que sea completamente autárquica; depende en cierto modo del siervo. El amo es libre frente a la naturaleza gracias al trabajo de aquel: disfruta de la cosa que el siervo ha preparado[65].

Lo que Hegel pone así de manifiesto es que el reconocimiento, entendido como la prueba de la certeza de la autoconciencia, no tiene lugar gracias a alguna especie de equidad comunicativa, sino mediante una relación de dominio, en la que impera una desigualdad esencial. El señor, al no ser capaz de reconocer al otro que lo reconoce, se encuentra en un callejón sin salida. El siervo, por el contrario, reconoce desde el principio al señor (como *su* señor). Le bastará pues imponerse a él para que se establezca el reconocimiento mutuo y recíproco, la única manera de realizar y satisfacer plenamente al hombre.

Por otra parte, como se ha dicho, la conciencia que hace posible la realización del señor no es autónoma, sino dependiente. Su verdad descansa entonces en la conciencia aparente sometida al poder de otro, así como en la actividad no esencial que se sigue de lo anterior (el trabajo). Hasta el reconocimiento que los demás señores le profesan se debe exclusivamente al siervo que él domina y que lo convierte en uno de ellos. Su vida no consiste en otra cosa que en consumir los productos provenientes del trabajo servil, de vivir de (y por) ese trabajo. En ese sentido, la libertad del señor no es libre del todo, permanece todavía dependiente del otro. Por otra parte, el siervo trabaja la naturaleza, con lo que elimina en cierto modo su dependencia de ella; y, de ese modo, se trabaja y elabora a sí mismo. Mediante el trabajo, el hombre se convierte en un ser *trans*natural, en espíritu, es

65 Para todo esto un lugar clásico –que seguimos aquí– es Kojève (1982).

decir, en un sujeto no solo individual dotado de cierto poder. Por eso, el hombre que trabaja, el siervo, debería constituir el prototipo de la humanidad futura, libre. Pero esta teoría solo podrá hacerse efectiva cuando se haya acabado prácticamente con la servidumbre. Desde la posición de la teoría puede afirmarse, entretanto, que el señor no representa la forma cumplida del hombre verdadero.

La consecuencia de lo que estamos diciendo es que el siervo puede establecer las condiciones que le permitan trascender el mundo presente, mientras que el señor está condenado a fenecer con él. La existencia del señor parece estar justificada solo en la medida en que *contribuye* a la formación del hombre natural, que se ha convertido en siervo para renacer después, mediante el trabajo, como un hombre libre. Pero eso sucederá, si acaso, más adelante. De entrada, la suya es únicamente una libertad abstracta, que se halla confinada en el ámbito de la conciencia. Esta contradicción lo arrastrará a una experiencia dialéctica, aunque formativa. Primero adoptará la figura característica de la actitud estoica propia de un encontrarse exteriorizado en las cosas y obligado a trabajar. Este trabajo le permitirá desarrollar la conciencia de su libertad interior. En segundo lugar, tomará la actitud escéptica o nihilista, que es propia de un concentrarse en sí mismo del que resulta una negación solipsista del mundo. Finalmente, se convertirá en conciencia infeliz, que es la que acompaña al desdoblamiento religioso entre un *yo* empírico (sometido) y un *yo* trascendente que niega lo anterior. La religión va así de la mano de la desdicha.

Pero, al mismo tiempo, el hombre religioso continúa la labor negativa por medio del trabajo. Se muestra, así, activo en la transformación de las condiciones de su mundo, favoreciendo a la vez la contradicción entre su *yo* involucrado en las relaciones existenciales y su *yo* trascendente. Pretende

reconciliar lo particular y lo universal, pero de entrada lo que sucede es que su acción en el mundo resulta insuficiente. En realidad, se encuentra obrando en favor de un más allá. Más tarde descubrirá que el «reino de Dios» tiene que realizarse en la tierra. En ese momento, el hombre religioso se tornará revolucionario, es decir, capaz de realizar en el mundo algo que le trascienda a él mismo. Parte, pues, de la contemplación para pasar más tarde a la acción. Pero esta, en principio, tiene un carácter meramente individual. Falta el otro lado: deberá convertirse en un hacer del espíritu (social).

Cuando el hombre comprende que su acción y su ser colman todas las posibilidades, se torna ateo; ya no cabe apelar a un más allá (*Jenseits*). Además se reconoce a sí mismo proyectado en el rostro de Dios. Y este acto comporta el fin de su desdicha. A partir de ese momento, se transformará en el hombre de la razón. Este hombre «razonable» será, por tanto, esencialmente irreligioso y ateo. Pondrá su atención en sus propios intereses particulares, dando lugar al individualismo, entendido como una actitud esencialmente asocial, apolítica. El hombre de la razón ya no niega la realidad empírica. Observa el mundo. La figura que adopta es denominada por Hegel razón observadora (*beobachtende Vernunft*). Sin embargo, esta no se encuentra todavía plenamente desarrollada, puesto que permanece inactiva.

Para esta razón, la objetividad se halla aún separada. Más tarde, cuando descubra que hay una cierta ligazón entre objeto y sujeto, ella misma se convertirá en espíritu, abriendo así espacio de juego a una nueva subjetividad que abarca al mundo real, que tiene poder sobre él, lo trabaja y transforma, a la vez que se trabaja y transforma a sí misma. Así que, en un primer momento, la experiencia se encuentra orientada al descubrimiento del mundo; solo más tarde

se aprestará a transformarlo. Entonces, la contemplación se metamorfoseará en técnica. Podría decirse que esta representa un aspecto esencial del desarrollo de la razón en su camino formativo hacia el espíritu. En el curso de ese proceso, el individuo se termina uniendo con lo universal, en la forma, por ejemplo, del pueblo (*Volk*). Pero aquí no es pensada una simple pertenencia, como la que se produce entre el individuo y su especie, sino más bien una interacción social que da lugar a la ciudadanía. El *Volk* no constituye una categoría natural, sino espiritual; por eso el individuo debe aparecer formado como ciudadano, lo que le habilita para moverse con soltura en un medio intersubjetivo del que extrae el reconocimiento que necesita para constituirse como sí mismo[66]. Y si el *Volk* no constituye una comunidad natural, entonces la estructuración que le conviene es la política, la del Estado. El hombre, en tanto que ciudadano, solo puede desarrollarse en el seno de una organización política.

Aquí, no obstante, podría plantearse el siguiente problema: si la lucha por el reconocimiento tiene importancia en un estado de naturaleza en el que se forma la autoconciencia, entonces ¿acaso juega también un papel relevante en situaciones cuasinaturales como son la del enfrentamiento en la sociedad civil o en la escena internacional? En ellas, por decirlo así, se habría dado un paso atrás en el desarrollo del derecho –tanto en el asentamiento de la libertad como en el de una voluntad formada–.

66 «Esa relación de voluntad con voluntad es el propio y verdadero suelo en el que la libertad tiene su existencia» (*PhR* § 71).

17. LA CONCRECIÓN POLÍTICA DE LA IDEA

La interdependencia característica del mundo de necesidades individuales, que no pueden ser satisfechas más que socialmente, proyecta la sombra de una nueva comunidad política sobre las formas heredadas de soberanía[67]. Pero entre lo que se presenta de manera inmediata y esa constitución, que solo negativamente se esboza, media el paso que va desde la simple voluntad abstracta (que se hace fuerte en el interés particular) a la voluntad en y para sí libre o autodeterminada (que comprende el punto de vista de la totalidad, o se manifiesta como espíritu efectivo). La formación de la voluntad y la consiguiente composición política de la sociedad habrá de dejar definitivamente atrás al «hombre solo» –el *Bürger* como *bourgeois* (*PhR* § 190 obs.)–, transformándolo en ciudadano real (*wirklich*).

67 Para Hegel, no hay nunca un vacío o un momento no social. Siempre se está en una constitución. Lo propio de la sociedad moderna sería que esa constitución se estructura como tejido de relaciones civiles, bajo instituciones antiguas que se están resquebrajando y necesitan ser sustituidas por otras; justamente el Estado que él está pensando.

Pero no cualquier constitución se encuentra a la altura de las exigencias hegelianas. Lo que se está buscando es un concepto de lo político que pueda llegar a ser probado especulativamente. Por ejemplo, para el joven Hegel y sus compañeros de Tubinga, el Estado que estaban viendo nacer como consecuencia del triunfo de las nuevas clases burguesas aún trataba al hombre como una pieza más de su engranaje. Semejante a un artefacto cuyo mecanismo es ajeno a los fines de la voluntad, se hallaba más próximo a algo natural que a una obra del espíritu.

Falto de idea, ese Estado presentaba para ellos el aspecto de una regla rígida y extraña que no puede ser legitimada en su legalidad como resultado de un acto libre. E incluso la ley ante la cual, según está escrito, todos los hombres son considerados iguales, se revelaba a fin de cuentas como un monstruo que acaba devorándolos. De ahí que el Hegel del *Más antiguo programa* no solo defendiera que el Estado tenía que desaparecer, sino que daba la impresión de apuntarse a las filas de un comunitarismo de carácter mitológico y cuasi anarquista, bien distinto del corporativismo de su madurez.

Pero, como venimos diciendo, es la consideración del aspecto especulativo lo que hará posible dejar atrás la configuración mecánica criticada por los camaradas de Tubinga. Y esto es lo que, convertido en principio programático, se halla tras el esfuerzo conceptual llevado a cabo con el fin de determinar adecuadamente esa realidad que Hegel denomina «espíritu». En efecto: la transformación de la sociedad mecánica fue pensada como un proceso que tiene como sujeto y a la vez como sustancia –es decir: como protagonista y como suelo– esa institución inicialmente rechazada[68]

68 El estado tiene que cesar (*Systemprogramm*). Según Avineri (1972: 11), el Estado de 1796, el Estado que tiene que cesar o que ser trascendido, es más bien el basado en la seguridad y en la propiedad: el Estado del interés propio, el Estado que surge de las teorías de la ley natural. Es el tipo de organización que Hegel llamará más adelante «sociedad civil».

precisamente porque «no hay idea del *Estado*». Así que Hegel habría encontrado una manera de pensar la sociedad moderna efectivamente existente sobre el fondo de su concepto y, de ese modo, en su verdadera realidad. ¿Qué significa esto? Que la sociedad, en el modo en que se presenta, aun cuando parezca inarticulada o abstracta, también apunta a una idea, pues en ella la razón es capaz de encontrar un principio. De entrada, este comparece como estado de necesidad: el carácter *ideal* de lo inmediatamente dado se manifiesta negativamente, en la forma del conflicto y la confusión.

Por otra parte, la inquietud que necesariamente ha de embargar a esa realidad desencajada no solo impulsa el movimiento de lo lógico, sino que se convierte en el origen de la historia. El tema de esta son los intereses individuales, las necesidades y las pasiones de los seres humanos particulares, pero considerados *sub specie spiritualis*. Y así, en el tratamiento de la dinámica histórica, se combinan el momento de la Idea y el de los fines particulares. Estos constituyen el lado subjetivo (*FH*: 79), pero al mismo tiempo representan también el impulso, la actividad a través de la cual tiene que producirse el desarrollo de la Idea. Podría hablarse, entonces, de dos «sujetos» narrativos. En la consideración rememorativa, el sujeto del proceso (del que se predica como una experiencia unitaria todo el variado acontecer) es la Idea o el Estado. Pero cuando se trata simplemente de describir el suceder mismo, entonces resulta imprescindible atender a las particularidades, es decir, a los individuos y sus movimientos en cierto modo impredecibles.

En todo caso, lo universal únicamente puede llegar a concretarse, adquiriendo la figura de algo real y efectivo, si se logra constituir un orden humano que reúna la necesidad y la libertad, la determinación y la voluntad. Dicha constitución apunta a una estructura estatal. Por tanto, esta última representa la *Aufhebung* del enfrentamiento entre determinación, ley y libertad, a las que integra en una realidad más comprehensiva. El Estado debe ser entendido, así, como el sujeto del movimiento en el que resulta eliminada la unilateralidad característica de una voluntad meramente particular. Mientras que la Idea aparece como el núcleo interior que puede ser pensado, y la voluntad subjetiva constituye el principio activo, el Estado significa la vida ética efectiva y presente (la unidad de lo universal y de lo subjetivo). Precisamente por eso, para Hegel, los hombres solo entran en la historia cuando se presentan como miembros de un ente político.

Por lo demás, el acontecer histórico del que venimos hablando no significa sino el salir a la existencia de la sustancia lógica. Y puesto que la subjetividad únicamente puede ser libre en esta Idea concreta cuya expresión es el Estado, lo presupone; así que la historia tiene a este último como sujeto. Precisamente por ello no se trata de una simple idea, sino que, como se ha visto, se presenta asimismo como una realidad efectiva y, de ese modo, se encuentra sometido a las condiciones que imponen el tiempo y el lugar. El Estado se hace presente como pluralidad de Estados, como concurrencia y enfrentamiento, como conflicto y guerra, y este mundo precipita en la historia universal.

Esta perspectiva (ideal) resulta muy conveniente para el abordaje de la constitución política. Lo que Hegel está diciendo es que, cuando se atiende a su esencia, la voluntad autodeterminada llega a mostrar su verdadero rostro, en cuyos rasgos apunta un mundo social políticamente constituido. Y esto quiere decir que encuentra su significado más propio y preciso en el Estado, puesto que únicamente como tal puede concretarse la Idea *que ella es* (o que le subyace). Desde la perspectiva absoluta, el espíritu, la voluntad que reflexiona y se forma, adquiere existencia y realidad efectiva como constitución política. En la sociedad civil, aún ofrece a la mirada exclusivamente uno de sus lados, el del simple individuo inmerso en el sistema de necesidades. Y si el Estado no representa la suspensión de la dialéctica que afecta a la sociedad civil, sino su *Aufhebung*, ello significa que en él quedan asumidas las diferencias o, lo que es lo mismo, las distintas personalidades. Que sea necesario hablar, lógicamente, de un concreto, implica pues que hay forma y determinación, pero también negatividad y distancia en lo positivo.

Con todo, la tesis del carácter sustancial del Estado presenta cierta ambigüedad. En efecto, puede ser entendida de dos maneras diferentes: o como imposición de un suprasujeto que constriñe y somete al individuo o como *Verwirklichung* de la individualidad misma. De este modo, el adecuado concepto de la voluntad autodeterminada nos hace comprender que lo individual resulta a fin de cuentas insostenible si su soltura se vuelve absoluta. Así que el *Gemeinwesen* aparece como un componente esencial del propio individuo (la yoidad del *yo* reside en la comunidad de reconocimiento). Bajo este punto de vista, es necesario afirmar que el individuo incluye dentro de sí el germen de una totalidad ética. Pero ese su ser no presenta de entrada otros rasgos que aquellos característicos de *un* algo inmediato y contrapuesto a otro(s) algo(s)[69].

69 Esta es una forma de determinación todavía primitiva, como se desprende de la manera en que la ontología es abordada en la *Ciencia de la Lógica*: la otredad que corresponde a la esfera del ser y que aún debe desarrollarse pasando a través de las esferas de la esencia y del concepto.

La reflexión presupone una esencia (social) que exige ser puesta como aquello más propio del sujeto. Si, gracias a la consideración especulativa, esto se logra, entonces aquella surgirá a la *existencia* con todos los derechos y pronunciamientos y dejará de estar ahí arrojada como si fuera una cosa más. Así pues, la exigencia es esta: el individuo tiene que darse la existencia que propiamente le corresponde, debe aparecer como social, como el *ser-puesto* que representa la unidad lógica del ser y de la reflexión. Y en la medida en que se quita la máscara que lo asemejaba a un ente cualquiera –mero *Dasein*–, lleva a efecto la unidad efectiva de la *aparencia* y de la esencia, dejando de ser, como sucedía con las simples existencias inmediatas, algo *ideal*. Por el contrario, lo que habrá ahora es un concepto plenamente realizado, eficaz y efectivo. Y es en él donde el individuo llega a manifestarse esencialmente, dándose a conocer en la forma de una constitución política.

Precisamente porque el Estado (en el sentido especulativo) representa la concreción de la eticidad, un fin imprescindible en el desarrollo histórico, Hegel no puede concebirlo de la misma manera que ciertas tradiciones de pensamiento político, a saber, como la sujeción impuesta de la libertad individual a la que los hombres tienen que intentar sustraerse. Teniendo en cuenta los presupuestos conceptuales convenientes, no es aceptable, por tanto, *pensarlo* como un aparato de dominación del hombre sobre el hombre asentado en las formas de propiedad y las relaciones económicas. Tampoco se trata, como sucede en algunas teorías modernas, de un ámbito que, aun cuando surge de la sociedad misma, ha terminado separándose de ella y la sobrevuela de manera acechante como un halcón sobre su presa.

En la filosofía hegeliana, el Estado muestra *su verdadero concepto*: la realización y concreción del espíritu, es decir, de la libertad. Tal y como viene a ser definido (*PhR* § 257),

> El estado es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad *patente*, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe. En la *costumbre* tiene su existencia inmediata, y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada, así como esta autoconciencia –por el carácter– tiene en él cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su *libertad sustancial*.

Hegel está hablando, pues, de una realidad dialécticamente mediada, lo que significa la *Aufhebung* de ciertas comparecencias parciales y, debido a ello, no verdaderas en un sentido propio. Por consiguiente, se trata de la concreción de aquello que las realidades eliminadas habían establecido de manera incompleta, únicamente como algo ideal. Dada su falta de verdad, estas se han ido al fondo. Pero, puesto que mediación, el Estado preserva lo que *ya eran* (en parte) tanto la idea abstracta de espíritu cuanto la libertad negativa definitoria de la individualidad, tanto la costumbre de la tradición de un pueblo, expresión de una cierta necesidad histórica, cuanto la autoconciencia, la voluntad para sí entendida como fuerza individual que no consiente, que se se suelta y aleja de todo lo heredado. De esa manera, los individuos representan la vitalidad del Estado mismo, lo que evita que se convierta en una superestructura cosificada. Al mismo tiempo, ellos experimentan el reconocimiento y la satisfacción que se personifica en una existencia espiritual objetiva, es decir, reflejada en las instituciones, las leyes, el arte, la historia del propio país.

Si el Estado posee sustancia ética, ello significa que no es una máquina: incluye la autoconciencia, la soltura subjetiva, que implica mucho más que mera costumbre o que la voz edificante de los ancestros. De manera similar, la moral

subjetiva experimenta una transformación en la vida política, haciendo posible que los intereses apunten a lo universal, al bien común. Y algo parecido sucede con el derecho tradicional. Este, en tanto que abstracción o cuerpo de leyes fijas, encontraba su legitimidad –ya fuera divina, natural o de cualquier otro tipo– más allá de los propios ciudadanos. Por el contrario, en la concepción hegeliana la existencia del derecho no puede separarse de la vida autoconstituyente de los individuos en la que halla la imprescindible confirmación.

En tanto que esencia espiritual formada, la eticidad-Estado se determina por sí misma como una personalidad no solo política, sino también histórica. Un pueblo dotado de tal carácter da lugar a una nación en el sentido moderno del término, es decir, a una comunidad constituida políticamente a partir de su propio principio interior. Cuando esta entidad se dota de una existencia externa definida e identificable, entonces se convierte en un individuo histórico. De ahí se sigue una tesis fundamental para Hegel: un pueblo que no se ha estructurado como Estado no ha alcanzado aún la forma suficiente de una personalidad verdaderamente histórica. Así que la forma estatal debe ser entendida como el principio de autodeterminación del espíritu de un pueblo con vistas a su entrada en la historia.

Pero lo anterior no significa que deba ser pensado como el perfecto encuadramiento de todas las potencias intervinientes en la sociedad –individuales, tradicionales, jurídicas, etc.–. En el Estado, en tanto que concreción de la idea de espíritu, se manifiestan fuerzas polémicas. Por eso mismo se trata de un sujeto sometido al acontecer. El primero de los atributos se deduce de lo que se acaba de decir: en su seno los individuos cobran verdadera dimensión histórica. Pero esto no quiere decir que a estos les corresponda un papel

meramente subordinado. Son los propios individuos los que están activos en la historia. Y, sin embargo, ellos necesitan también reconocimiento y estabilidad, poseer algo, expresarse en el arte, dotarse de religión, saberes, instituciones, etc.

Los individuos se constituyen como ciudadanos plenos y, con ello, como seres humanos realizados, por medio de la constitución (que garantiza su individualidad). Pero el reconocimiento y la concreción tampoco están simplemente dados (no forman parte de la condición natural), requieren esfuerzo, logro, combate histórico. Y esa lucha abre nuevas vías siempre por el lado de la potencia individual. El individuo es hijo de su pueblo y también de su tiempo, de ese modo ni se queda rezagado ni salta por encima de él. Pero esto no agota las posibilidades individuales. Justamente porque la idea de espíritu requiere la vinculación temporal y local, los intereses individuales se tornan centrales.

Esta doble exigencia –realizar el concepto y disolver aquello que no se deja legitimar– representa la potencia que impulsa el curso de una nueva superación, la que transforma el espíritu objetivo en espíritu absoluto. Precisamente por ello, la condición de su surgimiento es la vida política. En el seno del Estado se forma el individuo, puesto que deja atrás la simple inmediatez y se exterioriza en las leyes, las instituciones y otras formas de relación intersubjetiva. Todo ello le faculta para saber apreciar la idea y no simplemente la letra, llegando a entender efectivamente (como principio rector de su praxis ciudadana) qué es aquello que vivifica la ley (por ejemplo: del arte, la religión y la filosofía) y le proporciona su sentido, pues ella no es otra cosa que un producto del espíritu y debe llegar a reflejarlo.

18. ¿QUÉ TIPO DE ESTADO?

Puesto que se está hablando de un ente que se halla sometido a los envites históricos, podría dar la impresión de que se trata de algo parecido a una dinámica de fuerzas que produce en cada momento una resultante. ¿Pero es eso el Estado? En cierto modo no y en cierto modo sí. Por una parte, él no es otra cosa que la superación de las posiciones subjetivas expresadas en la forma de intereses contrapuestos en la esfera de la sociedad civil. En tanto que, mediante la *Aufhebung,* deja atrás la forma de ese litigio, él cobra sentido por lo que elimina, pero también por lo que conserva. ¿Qué significa esto? Que la sociedad civil no desaparece; ella constituye la vitalidad más originaria de un ente social autónomo. Pero en el Estado dicha autonomía es recogida de tal modo que pueda tener lugar la autodeterminación de los individuos concurrentes que no podía darse plenamente en la esfera civil. Reposando en el Estado y siendo regulada por él, la sociedad puede mantenerse en cierta forma como

lo que es y, al mismo tiempo, orientarse también hacia la producción de un sentido universal.

Por eso mismo el orden político moderno tiene que ser concebido a la vez como una estructura mucho más holgada que aquella que definía al Estado absolutista, que había barrido de la faz de la tierra todo vestigio de autonomía de la sociedad. Por su parte, el Estado hegeliano, en tanto que se pretende la concreción de la idea espiritual, de la libertad, debe ser capaz de resolver las contradicciones y enfrentamientos que definen a aquella. Pero no debe suponerse que el asunto queda definitivamente zanjado. Las posiciones individuales no desaparecen. De ahí que sea mejor entender lo que sucede como el logro de un *cierto* equilibrio; eso significa que, junto con la estabilidad, se conserva aún el movimiento histórico, lo que da lugar a una realidad cambiante, a un proceso de metamorfosis cuyo resultado son las diferentes configuraciones políticas.

¿Cuál debe ser entonces la forma (especulativa) del Estado? En lo que se refiere a la estructura lógica, constituye aquel sistema de tres silogismos al que se hizo referencia anteriormente (*Enz* § 198, obs.). Dos rasgos fundamentales lo definen: 1) cada uno de los elementos ocupa en el correspondiente silogismo el lugar del término medio, variando los otros dos sus posiciones relativas; 2) las categorías lógicas que forman parte del concepto de «concepto» —lo singular, lo particular y lo universal— se corresponden con las tres instancias que configuran la sustancia ética: la persona, la sociedad civil y el Estado (el derecho, la ley, el gobierno). El primer silogismo tiene la forma S-P-U, el segundo U-S-P y el tercero P-U-S. No se trata, pues, de un todo compacto, como el que habría de enunciarse en un juicio limitado. Por el contrario, lo que se produce es justamente un conjunto orgánico en el que la potencia impulsora proviene de lo singular, sin que esto evite, por su parte, lo universal. Al mismo tiempo, esto último no se encuentra tampoco reñido con la particularidad, sino que, más bien, se media con ella.

El sistema de los tres silogismos representa la vitalidad de la Idea, tal como Hegel la concibe, es decir, como fin y realización del propio mundo: «tanto que el mundo objetivo es en y para sí la idea como que esta, al mismo tiempo, se pone eternamente como *fin* y siendo activa produce su efectiva realización» (*Enz* § 235). Esta vida que incluye, de una parte, la diferencia y la finitud, y, de otra, el regreso a sí mediante la actividad del concepto, no es otra cosa que «la *idea especulativa o absoluta*» (*ibidem*).

Visto lo anterior, el asunto referente al tipo de Estado que postula Hegel no tiene el aspecto de resolverse fácilmente. De acuerdo con los prejuicios más extendidos, parece que uno debería responder de inmediato que un Estado absolutista o totalitario, pero estamos viendo que la concepción especulativa de lo político establece unas condiciones que se asemejarían a las propias de cualquier Estado de derecho contemporáneo. Por otra parte, algunas afirmaciones del propio Hegel lo sitúan muy próximo a los pensadores del Estado liberal. En la *Filosofía real* (199), por ejemplo, habla de que la intervención del Estado en la industria tiene que ser mínima, porque la libertad que ella reclama debe ser respetada. No obstante, en otros lugares sostiene con frecuencia que la concepción liberal, para la que la tarea del Estado consiste solamente en ocuparse de la protección y la seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos, debe ser rechazada por tratarse de una reducción del planteamiento político mismo.

Otra versión posible es la del republicanismo. Los resabios antiguos del concepto hegeliano de Estado como etici-

dad real indican que a todo el proyecto le subyace una última intención republicana –pero convenientemente modernizada; es decir, que incluye algunos puntos de vista liberales–. El poder del Estado domina la existencia y a la vez la respeta (*FR*: 205). Solo mediante la ley alcanza el hombre la atmósfera que conviene al desarrollo de su ser y de su pensamiento (*FR*: 207). Los individuos saben que la voluntad general es su voluntad particular, pero superada... La voluntad general se halla implícita en los singulares (como la violencia externa, que se les impone) (*FR*: 211).

En todo caso, como ha señalado Kervégan (2007: 143), la concepción política hegeliana presenta un doble rostro. Por una parte, tira de ella una fuerza que tiende a orientarla hacia la afirmación de la potencia del Estado. Pero, por otra, existe también una fuerza contrapuesta que la conduce hacia una formulación liberal preocupada por preservar de intervenciones coactivas y perturbadoras la esfera de la libertad de los individuos y el campo de las interacciones económicas y sociales.

Ahora bien, a lo anterior habría que añadir que se comprenderá mal el significado completo de la concepción hegeliana si no se entiende que su fin último apunta a la necesidad de subsanar los defectos manifiestos del concepto liberal. La idea de Hegel es que resulta necesaria una integración política que vaya más allá de la creación de instituciones cuyo fin exclusivo sea proteger y asegurar la libertad y la propiedad de los individuos, puesto que en este caso límite el desempeño del mismo poder será visto siempre como un mal. Si la función del Estado consiste solo en la protección y la regularidad de la vida, propiedad y arbitrio de cada uno, en cuanto no lesionen la vida y la propiedad de los demás, entonces se lo está concibiendo únicamente como una «organización de la necesidad» (*PhR* § 270 obs.).

Y cuando, por otra parte, se afirma la importancia de la preservación de la creencia religiosa como camino particular de vida independiente de lo político, entonces el aspecto espiritual más elevado se emplaza en un más allá (en el interior del sujeto, en la teoría). Pero la verdad es que el espíritu (libre y racional) es en sí mismo ético, así como la verdadera idea de la racionalidad efectiva (*wirkliche*), «y esta es la que existe como Estado» (*PhR* § 270 obs., pág. 706)[70].

Al final, desde la perspectiva de los individuos concentrados en la persecución de sus intereses particulares, o en el cumplimento de fines superiores (pero también particulares) acordes con sus creencias, la pertenencia a un Estado aparecerá siempre como algo arbitrario. Este es un asunto problemático cuyas punzadas se han recrudecido en la actualidad, dando lugar a ese fenómeno que podríamos llamar el «Estado opcional»: se aborda lo político a partir de la idea de que no solo es posible elegir el modelo de constitución (de acuerdo con el juicio que se emita sobre los fines que deberían ser cumplidos), sino incluso la integración en uno cualquiera. En pocas palabras: un Estado a la carta, que se acomode a las propias preferencias. El asunto se convierte enseguida en una búsqueda de la felicidad a través de los programas de gobierno. La pregunta es si esto debe constituir el objetivo de la política. Dada la importancia que ha cobrado en nuestra época este asunto del Estado opcional, las reflexiones hegelianas pueden proporcionar cierta orientación.

Hegel llama la atención sobre los peligros que acarrea confundir el Estado con la sociedad civil, pues en ese caso se

70 «Además, de esta idea resultó igualmente que la *verdad* ética existe en la misma para la conciencia *pensante* como *contenido* elaborado en la forma de la *universalidad*, como *ley*: el Estado *sabe* en general sus fines, los conoce y acredita con conciencia determinada y según sus principios» (*ibidem*).

termina poniendo el exclusivo fin de aquel en la seguridad y la protección de la libertad personal. Una vez realizada dicha asunción, viene de suyo que ser miembro del Estado «sea algo discrecional» (*PhR*, § 258 obs.). Tal vez cierta deriva del propio Hegel, a la que alude Ilting (1989: 91)[71], se deba a esta intención de contrapesar un liberalismo estrecho.

Una discusión ejemplar a este respecto se encuentra en sus observaciones a *PhR* § 272. Si bien la división de poderes contiene la determinación racional, ya que se trata de una manera de articular el poder del Estado, suele se entendida por las concepciones liberales bajo el punto de vista que Hegel denomina «del entendimiento». Es decir: como una suerte de oposición de particularidades, de instituciones individuales, cada una de las cuales puja por volverse absoluta en su poder. De esa manera, se pierde de vista la consideración especulativa, para la cual, por el contrario, se trata sobre todo de la concreción de lo universal, que implica el movimiento particularizador e individualizador, pero sin que eso signifique la separación de los momentos. Lo que está en juego, pues, no es la simple limitación de un poder por otro, que da lugar a hostilidad y recelo mutuos, sino la *autodeterminación* del concepto, del poder del espíritu subdividiéndose y creando oposiciones que siempre son recogidas en una unidad más comprehensiva. Ahora bien, para que esto último pueda ser siquiera percibido, se requiere, como se ha visto

71 «Hegel no sacó las consecuencias que se siguen del planteamiento de su filosofía política. Más bien ha puesto gran confusión en la construcción de su teoría del Estado moderno, desarrollando la doctrina de la soberanía, no desde la autonomía jurídica de los ciudadanos, sino reduciéndola a la legitimidad del monarca. La obra principal de su filosofía política, que hubiera estado destinada a convertirse en fundamento de una política del futuro, pronto fue conocida como un «libro servil», de «cuyos principios y doctrinas todo hombre amante de la libertad debe mantenerse alejado».

anteriormente, una formación en la lógica más alta. Sin embargo, lo que sucede a menudo es más bien lo contrario[72].

No hay que olvidar cuál es, visto desde la atalaya lógica, el proceso deductivo que conduce al Estado. Este resulta necesario porque representa la objetivación del espíritu, su concreción efectiva, que se encarna en una de las creaciones humanas más memorables. En su seno, el individuo puede llevar una vida universal. Sin embargo, esto último no significa, como se ha dicho, el abandono de sus objetivos particulares, a través de algún acto sacrificial de entrega al todo comunitario. El Estado representa la unión de la universalidad y la individualidad, y eso quiere decir, como sabemos, que esta última habrá de ser protegida. Además, no se trata tampoco de un artefacto que hubiera caído del cielo: el mundo político no es más que la obra de ese individuo que, al haberse formado, ha alcanzado el punto de vista especulativo.

Lo anterior supone que, para el Estado moderno, la libertad del individuo se convierte en el fin último. Sin embargo, de ello no se sigue que el propósito que anima a este tenga como objeto inmediato la realización de aquel[73].

72 «Tomar en general lo negativo como punto de partida y, en cambio, poner como lo primero el querer del mal y la desconfianza, y a partir de esta presuposición imaginar luego astutamente diques de contención que (*a*) para su eficacia solo necesitarían de diques de contención opuestos, eso caracteriza al *entendimiento negativo* según el pensamiento y a la opinión de la plebe según el carácter (cf. § 244)» (*PhR* § 272 obs.).

73 «El Estado es la realidad de la libertad concreta; la *libertad concreta*, empero consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares no solo tienen su *desarrollo* pleno y el *reconocimiento de su derecho* para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), sino que además por una parte *se convierten* por sí mimos en el interés de lo universal, y por otra le reconocen con saber y querer como a su propio *espíritu sustancial*, y *actúan* para el mismo en cuanto que *finalidad última* suya, de tal manera que ni lo universal valdría ni tendría plenitud sin el interés, el saber y el querer particular, ni los individuos viven para el interés

Aquí se presenta de nuevo una situación en la que se contraponen dos exigencias. Pero Hegel sabe que, si bien se requiere una suerte de libertad para lo universal, esto último solo puede plantearse como fin particular, puesto que de no ser así, se desvanecería en el aire como una quimera. La libertad para los fines particulares debe proporcionar, por tanto, la condición de la libertad para lo universal[74]. El Estado ha de garantizar lo primero (libertades civiles) por mor de lo segundo (libertades republicanas). La insistencia hegeliana en esto último tiene como objetivo que no se confunda el principio del individuo con alguna limitada concepción liberal. Esta tiende a mezclar la *volonté de tous* con la *volonté générale*. Y la voluntad de todos no aparece más que como contraposición que va desembocando en precarios equilibrios, pero siempre bajo el dominio de la particularidad. Si esto ha de ser entendido como el poder del espíritu, se trata en verdad de uno muy pobremente desarrollado.

Derecho y deber coinciden en el Estado, lo que se manifiesta de la siguiente manera: el individuo encuentra su satisfacción en el cumplimiento del deber; se somete (en tanto que súbdito) al imperio de la ley, pero permanece libre (puesto que se trata de un ciudadano). Y para ello, como se viene insistiendo, el interés particular no ha de ser apartado, sino puesto en concordancia con lo universal. Algunos entienden esto como simple sumisión, Hegel por su parte

supremo en cuanto personas privadas sin que a la vez quieran lo universal en sí y para sí y tengan una actividad consciente de este fin. El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y profundidad: permitir perfeccionarse el principio de la subjetividad hasta el *extremo autónomo* de la particularidad personal, y al mismo tiempo *retrotraerlo* a la *unidad sustancial*, y así conservar a esta en él mismo» (*PhR* § 260).

74 «[El estado] tiene su fuerza en la unidad de su finalidad última universal y del interés particular de los individuos, en que ellos tienen respecto del Estado *deberes* en la medida en que tienen a la vez derechos» (*PhR* § 261).

pretende interpretarlo como la formación de la subjetividad con la vista puesta en el logro de una virtud semejante a la que poseía el ciudadano de las antiguas repúblicas.

El patriotismo («certeza que está en la verdad») republicano consiste en lo que ha sido enunciado. Un *querer* que ha llegado a convertirse en *costumbre* (*PhR* § 268); esto es: «la conciencia de que mi interés sustancial y particular está preservado y contenido en el interés y finalidad del otro» (el Estado). Este que se relaciona conmigo como individuo no se encuentra en el mismo plano de mis intereses particulares y, por eso, no se me contrapone realmente; «y yo, en esta conciencia, soy libre» (*ibidem*). Pero el patriotismo moderno no consiste principalmente en los sacrificios y las acciones extraordinarias, sino en desarrollar la vida cotidiana y particular (la vida burguesa) con intención universalizante o *ética* (una versión más propia de la esfera de la moralidad es la que se encuentra en Weber 2016). Considerado desde el punto de vista especulativo, lo que hay aquí no es otra cosa que lo político en la forma de sustancialidad *subjetiva* (*PhR* § 267); del otro lado queda el *organismo* del Estado, «el Estado propiamente político y *su constitución*». Su finalidad es, entonces, el interés general.

Un asunto que habitualmente despierta la polémica es el referente a la defensa hegeliana de la monarquía. Dejando de lado los comentarios –pertinentes o no– sobre lo que las palabras de Hegel deben a su particular situación histórica, resulta interesante el proceder de su argumentación. La monarquía forma parte de los tres poderes del Estado, que a su vez concretan institucionalmente los tres momentos de la lógica del espíritu: el universal, el particular y el individual. Así, el primero de ellos, el legislativo, es entendido como el poder de determinar y establecer lo universal. El segundo, por su parte, se ocupa de subsumir las esferas par-

ticulares y los casos individuales bajo lo universal (el poder gubernativo). Y, por fin, se encuentra el poder del príncipe, que representa la subjetividad como último acto de la voluntad.

El papel fundamental que se le asigna al príncipe aparece entonces como un corolario del principio moderno del sujeto. En él se concreta lo universal como singular, algo que se corresponde con la forma lógica de la Idea. Mientras que el poder legislativo corresponde a la multitud en general y el gubernativo a algunos, el poder del monarca se encarna en uno solo. Pero, aunque lo parezca, en este último no alienta una voluntad particular, sino la totalidad de la que venimos hablando, la cual ha adoptado, tras un duro trabajo formativo, un carácter subjetivo-espiritual. A saber: 1) la universalidad de la constitución y de las leyes, 2) el aspecto consultivo como relación de lo particular a lo universal y 3) el momento de la última decisión como autodeterminación.

De hecho, todos los poderes y funciones estatales poseen un carácter derivado (*PhR* § 277), es decir: no deben ser entendidos como una especie de propiedad privada[75]. Lo universal se encarna en individuos particulares: magistrados, ministros, gobernantes, diputados, monarca, etc. Esto corresponde a la lógica misma del espíritu, según la cual la Idea debe comparecer a través del querer y de las acciones de los individuos. De esta manera, la soberanía del Estado no queda retenida como si se tratara de algo abstracto e impre-

75 «Los asuntos y actividades particulares del Estado, en cuanto momentos esenciales del mismo, son *propios de él* y están vinculados a los *individuos* por los cuales son gestionados y puestos en marcha no según su personalidad inmediata, sino únicamente según sus cualidades universales y objetivas, y por tanto están unidos exterior y accidentalmente con la personalidad particular como tal».

ciso (la idealidad de toda legitimación particular). Además, aquella tampoco debe ser confundida con el simple ejercicio del poder y el arbitrio vacíos (*PhR*: 724), como la ausencia de ley, sustituida por la voluntad particular, ya sea de un monarca o de un pueblo. La personalidad del Estado debe manifestarse como persona (*PhR* § 279), pero no como mero arbitrio. De ahí que no haya que pensar en una individualidad cualquiera, sino en un individuo especial, el monarca, que incorpora la personalidad plenamente concreta del Estado en la forma de *uno*[76].

A resultas de lo anterior, la monarquía es concebida como la cumbre y comienzo de todo. Sin embargo, por lo que se ha dicho, no puede tratarse de cualquier monarquía de las que se encuentran por el mundo, ni siquiera de la prusiana, solo por el mero hecho de que ella existiera y fuera la imperante en el lugar donde Hegel vivía. Debe ser justamente aquella que logre alcanzar un verdadero carácter constitucional, pues solo de esa manera la concreción individual no se confunde con el simple arbitrio que se ha tornado absoluto. La monarquía constitucional representa la unidad de las tres formas clásicas de Estado: monarquía, aristocracia y democracia. Asimismo, la necesidad lógico-espiritual que anima esta institución y se expresa en ella la convierte en la meta de la historia. Esta última afirmación puede sorprendernos a nosotros que contemplamos, cristalizado y cubierto con la dura costra de los hechos inevitables,

76 «La personalidad expresa el concepto como tal, la persona contiene a la vez la realidad del mismo y solo con esta determinación el concepto es *idea*, verdad» (*PhR*: 727). La necesidad de que el Estado se encarne en un individuo especial se prueba asimismo en el modo que tienen las repúblicas modernas de conferir cierta majestuosidad a la persona que representa dicho papel en un momento dado. De esa manera, el presidente de la república debe ser visto como una especie de rey.

el acontecer efectivo de la historia, el cual no ha sido precisamente propicio para las monarquías.

Hegel cuestiona la noción de «soberanía popular» como un pensamiento confuso (*PhR*: 729) que acompaña a un también simple e inhóspito concepto de pueblo. Puesto que, sin el monarca y sin la articulación política correspondiente, el pueblo solo es una masa amorfa que ya no puede considerarse Estado, con lo que no cabe decir que le convengan algunas de las determinaciones de aquel: soberanía, gobierno, tribunales, autoridad, clases, etc. Por el contrario, si tales momentos político-organizativos «surgen en un pueblo, este cesa de ser aquello abstracto e indeterminado que en la simple representación general se denomina *pueblo*». Una consecuencia de esto es que la república, entendida como soberanía popular, constituye para Hegel una forma ya superada.

Como se acaba de señalar, la articulación de la sociedad juega un papel crucial en la formación del pueblo. Eso es algo que, por lo demás, ya se produce en parte en la sociedad civil y que, para Hegel, debe tomar cuerpo y expresión política en el elemento estamental (*PhR* § 301). Los estamentos hacen posible que alcance existencia en la organización estatal el momento subjetivo de la libertad, la inteligencia y la voluntad que caracterizan, como impulso (negativo), a la sociedad civil. Gracias a ellos tiene lugar la mediación entre gobierno (monarca) y pueblo. Además, la estructura estamental aporta una determinación significativa a la sociedad: ya no se trata del pueblo como un todo (una abstracción) frente al gobierno o al monarca, sino del Estado concreto, articulado en círculos particulares. La cámara de los diputados, por ejemplo, constituye el aspecto semoviente de la sociedad civil (*PhR* § 308-311). Frente a la abstracción de la ciudadanía universal, Hegel propone una suerte de democracia orgánica, estructurada a través de los diferentes modos de representación: diputados, asociaciones, comunidades y corporaciones. Por otra parte, rechaza también la presuposición de que todos deberían participar en los asuntos de Estado, ya que es absurdo pensar que todos entiendan de ellos. No obstante, reserva a la opinión pública una vía abierta para que «cada cual manifieste y haga valer su opinión subjetiva respecto de lo universal» (*PhR*: 762).

19. EL PODER DEL ESPÍRITU: *DIE FREIE MACHT*

El poder del Estado suele ser entendido como el derecho a imponer el cumplimiento de las normas mediante el ejercicio de la violencia legítima. Pero tal vez esta identidad entre poder y violencia haya sido concebida de un modo demasiado simple. De acuerdo con lo que ya fue establecido anteriormente, existe también una conexión conceptual entre el poder y la libertad, es decir, con la no dependencia. El poder es un modo de presencia que significa que no se depende de... La constitución de la cosa con la que se trata o que se presenta como objeto del querer en general no obliga. De esa manera poder y libertad convergen. Lo que significa que, en alguna medida, el poder resulta liberador. La idea es que, si el Estado representa la concreción (especulativamente percibida) del individuo, entonces este debe experimentar su efectivo ser libre en esa realidad política.

La teoría clásica –hobbesiana, por ejemplo– indica que un disfrute verdadero de la libertad presupone la existencia de un orden cuya cabeza disponga de un poder suficiente

para establecer las reglas de validez universal a las que todos tengan que acogerse obligatoriamente. De esta manera, cada individuo se encontrará en condiciones de apelar a la ley con el fin de hallar amparo frente a aquellos que pretendan agredirle o mermar sus derechos. En realidad, únicamente en el seno de una constitución política pueden todos disfrutar libremente de su existencia, mientras en el estado de naturaleza la vida resulta «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta» (Hobbes 1983: 224). En dicha situación, una suerte de tiempo de guerra en el que «todo hombre es enemigo de todo hombre», se carece de seguridad, lo cual impide planificar, disponer del tiempo, de las propias aptitudes, etc., con el fin de vivir de la mejor manera posible. No hay entonces espacio para la industria, las artes, las letras o las ciencias. Los individuos se hallan, por decirlo así, pegados a su condición natural y carecen de dimensiones y holgura suficientes. Por el contrario, en el tiempo de paz, que sigue al establecimiento de un poder competente para garantizar el surgimiento de todo esto que ahora resulta impensable, se torna posible el desempeño del talento de cada persona.

Cabría decir entonces que el rasgo fundamental del poder –como sentido ontológico de un sujeto, i.e., de un ente capacitado para hacer esto y lo otro– reside en que posibilita un ir más allá de sí mismo que no signifique extravío o pérdida del propio ser (Han 2005b: 66), sino todo lo contrario: en el curso de ese movimiento se acrecienta la potencia ontológica. Si ahora recordamos las definiciones ya establecidas por Hegel, encontraremos que esto que acaba de ser dicho coincide con su definición formal del espíritu: *Bei sich selbst sein im Anderen*. El poder aparece, así, como una condición básica del espíritu.

Lo que él sostiene es que el poder del Estado dispone el territorio adecuado para el florecimiento de la mismidad

precisamente en los contextos de extrañamiento característicos de la vida social y política, que tienen lugar como consecuencia de la dinámica propia de la lucha por el reconocimiento. Con ello, evita situaciones como las pensadas por Hobbes, a saber: aquellas en las cuales un individuo intimidado y desorientado ya no se encuentra en condiciones de hacerse cargo de sus posibilidades ontológicas más básicas (imprescindibles para desarrollar una vida que merezca ser calificada de humana). De esa manera, el poder constituye, para Hegel, algo completamente distinto del sometimiento o del imperio de la fuerza. Él afirma que aun cuando el Estado pueda haber surgido por medio de la violencia, sin embargo «no reposa sobre ella» (*Enz* § 432, *Zusatz*). No deben, pues, ser confundidas las circunstancias fácticas con el fundamento conceptual. Eso es, por lo demás, algo que resulta fácilmente probado por el desarrollo histórico de los acontecimientos. Al acto primero de violencia que instituye una nueva forma política –por ejemplo, en una revolución– le sigue inmediatamente un esfuerzo por lograr la estabilización del proceso negativo mediante un acto jurídico que establezca condiciones positivas. Pero, sobre todo, la plena estabilidad solo se logra cuando se vuelve factible una vida individual libre que, entre otras cosas, evite la permanente desafección.

Por eso, como ya sabemos, Hegel piensa que el Estado, en cuanto a su concepto, no es sino la concreción ética de la interioridad y de la subjetividad[77], que se manifiesta como una compleja estructura política en la que se realiza el sistema lógico del espíritu y sus tres silogismos. A ello se debe el que haya de ser visto como la condición efectiva de la libertad: el

77 La interiorización (*Er-Innerung*) del ser (lo dado, la inmediatez) y su posterior salida a la existencia, que se corresponde con el movimiento de la esencia en la lógica.

«poder *libre*». Porque espíritu significa mucho más que la simple capacidad de soltarse, de no depender o estar atado por vínculos forzosos como los naturales. Significa poder moverse como el jugador, es decir: garantía o cobertura para el libre desempeño, etc. Si se considera desde el punto de vista del concepto, se percibe que es precisamente esto lo que el poder político, el poder del Estado, logra. Y que, además, él mismo obra mejor cuando favorece el libre desenvolvimiento de cada uno, ya que entonces tiene lugar un verdadero reconocimiento (exento de imposición), que hace converger los fines de cada uno con la necesidad universal.

Como ha mostrado Han, Hegel ha sido el primero en acuñar ese concepto de un poder libre (*die freie Macht*). Y esto se debe precisamente a que él no identifica sometimiento o sujeción (*Unterwerfung*) a la ley con opresión (*Unterdrückung*) (2005b: 74)[78]. En realidad, el espíritu surge de la convergencia entre poder y libertad, resultante a su vez del trabajo del concepto. Y es esto –y no un simple dato– lo que constituye la «realidad ética» (*Fen*: 259): «El inconmovible e irreductible fundamento y punto de partida del obrar de todos», y su fin y meta. Este sería el punto de vista adecuado para comprender lo que Hegel pretende probar: que el poder político proporciona el espacio de juego que conviene a las necesidades esenciales de la voluntad o del sujeto. De ahí que sea posible hablar, en este contexto, de un disponer o liberar el terreno para la libertad (*Freilegung der Freiheit*).

No obstante, la historia –que atiende a lo fáctico y circunstanciado– se resiste en parte al imperio del concepto y muestra tercamente numerosas e inacabables escenas que contradicen el discurso de la libertad. De entrada, su aspecto

78 «La luz del espíritu es, sin embargo, una luz especial, que *se* ve íntimamente impresionada, que en lo *iluminado a sí misma se* descubre. Posee un *ojo*».

es el de un gran banco de matarife en el que son sacrificados los individuos, los pueblos..., así como muchas de las esperanzas de liberación. Pese a todo, Hegel insiste en que también en ella se encuentra activo el poder del espíritu. Y precisamente una consideración especulativa logrará percibir la manera en que la razón se convierte en su motor y finalidad. Al final, ella misma habrá de mostrarse como el «progreso en la conciencia de la libertad». Dicho desarrollo cobra para Hegel una significación de profundo calado. Y es que la historia no es lo opuesto, sino que forma parte del requerimiento primero del espíritu: este tiene que exteriorizarse, por eso ama la colonia, la diferencia y la distancia, y afronta la muerte tanto como aspira a la vida:

> La fuerza [*Kraft*] del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación [*Auslegung*], se atreve a desplegarse y a perderse. (*Fen*: 11)

Como decimos, aunque se trate de la exteriorización, la historia no representa lo radicalmente otro del espíritu, sino su correlato necesario. El ponerse fuera de la voluntad libre: que ella se dote de una realidad fenoménica y, sobre todo, que esta última sea asumida. Los dilemas de la conciencia moral, ya planteados, tenían mucho que ver con lo que estamos diciendo. La situación conflictiva con la que inicia Kant (1984: 39) sus reflexiones sobre la idea de una historia universal hace patente ya esa diferencia entre el interior de la voluntad (lo moral) y su manifestación fenoménica (lo histórico)[79]. Como venimos diciendo, el concepto de espíritu

79 «Cualquiera que sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones humanas, se

que ha elaborado Hegel responde a su propósito de que la historia forme parte del propio devenir formativo del sujeto y no sea entendida únicamente como algo que le sucede a este y que resulta tan inevitable como difícil de ser comprendido. Por eso el espíritu se exterioriza como resultado de su propia alteridad, de modo que entonces no tenemos dos seres contiguos pero extraños sino un *Selbst* que permanece cabe sí en lo otro, es decir, que no solo se conserva ello, sino que gracias a su capacidad proteica puede más. Los dos lados de una relación de otredad externa (lógica del ser) se fusionan en el curso del desarrollo reflexivo de una esencia libre que se exterioriza, manifiesta y llega a saber de sí misma (este es el movimiento del concepto).

Ya se ha dicho más arriba: el espíritu debe ser concebido como una sustancia semoviente, proteica y auto-transformadora. Su poder reside en lograr que lo ideal se torne realidad presente, algo distinto del más allá (quimérico) pero también del simple ahí que caracteriza al dato inmediato y sensible. El espíritu representa el cambio de rumbo en el camino de la conciencia, justo cuando se aparta tanto de «la apariencia coloreada del más acá sensible» cuanto de «la noche vacía del más allá suprasensible», y puede, con plena libertad, dar paso al «día espiritual del presente» (*Fen*: 113).

hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad humana *en grande*, podrá descubrir en él un curso regular, a la manera como eso que, en los sujetos singulares, se presenta confuso e irregular a nuestra mirada, considerado en el conjunto de la especie puede ser conocido como un desarrollo continuo, aunque lento, de sus disposiciones originales».

20. CONSTITUCIÓN E HISTORICIDAD

Tampoco Hegel comparte enteramente la idea hobbesiana. Para él, no sucede que los hombres estén dispuestos a limitar su libertad, sometiéndose mediante contrato al imperio de la ley. Tal decisión representa una quimera alucinada por el entendimiento, que se toma a sí mismo siempre como lo absoluto. Como ha mostrado Ilting (1989), Hegel rechaza la doctrina del contrato estatal no porque quiera volver a formas premodernas de la asociación política, sino precisamente por todo lo contrario: porque aquella le parece en su fundamentación teórica demasiado unilateralmente orientada a concepciones del derecho más antiguas, propias de la Edad Media.

La sociedad constituye ya desde el comienzo al individuo, este se halla siempre vinculado a otros individuos a través de diversos lazos y relaciones. O dicho de otra manera: el individuo *era* ya siempre social. Y es así como debe ser pensado su modo originario de ser. Si atendemos, por ejemplo, a lo que ya conocemos del mundo civil, paradigma

del espacio abierto formado por individuos sueltos, enseguida destaca lo siguiente: por una parte, se trata de una sociedad que si bien carece, en efecto, de la trabazón propia de la estructura estatal, no por eso deja de establecer vínculos entre los sujetos. Pero es cierto que estos comparecen en su seno como individuos *privados* (a los que les falta algo). A causa de ello, su modo ontológico específico no es otro que el estado de necesidad. Y lo propio de una situación de carencia es que tenga que ser eliminada. Así pues, las necesidades deben satisfacerse, lo que significa que los individuos, al buscar el cumplimiento de sus fines particulares, harán salir a la luz la trama más profunda de relaciones que subyacía en la transacciones civiles y que, en ellas, solo se mostraba sintomáticamente como el necesitar al otro. Es decir: el individuo irá adquiriendo la forma del ente político desarrollado: el *bourgeois*, el *Bürger*, del que surgirá el ciudadano (*citoyen*). En definitiva: lo social, solo negativamente apuntado en un principio, se constituye de modo efectivo como comunidad política; pero eso significa que el individuo se encuentra siempre (sea de manera precaria o suficiente) socialmente determinado.

Sin embargo, aunque la visión especulativa de lo político presenta ante nosotros un curso formativo inexorable y seguro, eso no significa que todo haya sido consumado. Cuando se acerca el foco a los acontecimientos, se perciben ciertos aspectos paradójicos en la situación descrita. El ente individual político, integrante del Estado, es el burgués-ciudadano que, como tal, extrae su determinación principal, su definición más precisa, de la esfera de las necesidades, que debe ser superada en la esfera política. De ahí que se mantenga siempre abierta esa (problemática) relación e interacción entre el mundo civil y el Estado. Eso es lo que se manifiesta en la necesidad que, por su parte, tiene el Estado

moderno de un (buen) funcionamiento autónomo de la sociedad, ya que aquel no es nada sin la legitimación que le proporcionan los individuos. Esta es la razón, como resultó anteriormente, de que tal Estado no pueda ser absoluto, en el sentido de que no deje holgura a la sociedad civil. Antes bien, puesto que se trata de la realización de la idea de espíritu, de la libertad, el Estado hegeliano debe ser entendido de un modo que podríamos denominar «liberal», es decir, que se vaya configurando (y transformando) en un curso indefinido de equilibrios, desestabilizaciones y reequilibrios. Esta dinámica es consecuencia de la potencia negativa de lo individual, que se encuentra viva y se manifiesta en la sociedad civil. No obstante, ya vimos que Hegel se resiste a concebir lo político como simple resultante de las correlaciones de fuerzas activas en la sociedad, pues, de acuerdo con el concepto, esta reclama una forma superior.

En todo caso, en la libertad radica la clave que da acceso a la institucionalización política tal como la entiende Hegel. Ella tiene que encontrarse en la vida del Estado —según él la denomina— como en la propia casa: sin apreturas que impidan el florecimiento de la individualidad. ¿Qué significa esto? Que los individuos, aun partiendo de una situación temporal y localmente concreta —de las condiciones de existencia político-sociales organizadas conforme a los términos que impone *este* Estado *realmente existente*—, puedan saltar por encima de él. De acuerdo con esta manera de ver las cosas, aquel no puede constituir lo último, la estación de la que ya no se parte. Puesto que se trata de la realidad efectiva de la voluntad en y para sí libre, debe tenerse en cuenta que esta representa un comienzo siempre renovado. El querer implica necesariamente un distanciarse frente al propio contenido y, de esa manera, un ponerse en movimiento.

La concepción sistémica del Estado que Hegel propone hace necesaria la disolución de ciertas representaciones que eran dominantes en su época y que, en gran parte, continúan siéndolo. Por ejemplo, aquella para la que la socialización cercena la libertad humana natural. Hegel sostiene que la esencia libre del hombre constituye, en principio, solo un ideal; le falta, pues, algo para completarse. Precisamente por ello debe mantener vigente la referencia necesaria a la totalidad, a la Idea. En la medida en que se trata de algo ideal, la libertad propia del estado de naturaleza permanece incompleta en su inmediatez, lo que significa que debe ser lograda en el curso de un proceso histórico, de un acontecer humano. Por eso, el estado de naturaleza representa la situación en la que imperan la injusticia, la violencia, los impulsos indómitos.

Según su concepto, integran la libertad tanto el derecho como la eticidad, y estos son esencialidades, objetos y fines universales, que deben ser elaborados contra el arbitrio y la unilateralidad. De ahí que a Hegel le parezca un malentendido tomarla solo en sentido formal y subjetivo. Lo que él pretende probar –la necesidad de un concepto positivo– le enfrenta enseguida a los que sostienen que la libertad únicamente puede ser entendida como un «estar libre de», es decir, como libertad negativa. Para algunos autores –Berlin o Tugendhat–, una noción positiva de libertad (encarnada en los contenidos éticos) no representaría otra cosa que una perversión del verdadero concepto, que ha de incluir necesariamente la no dependencia. «Ser libre» significaría, así, distanciarse incluso del propio principio de autonomía, de la máxima que se convierte en el asunto mismo de la libertad. Esta debe ser entendida entonces como «un paso más allá de...». Pero es precisamente esto lo que sitúa al mundo moderno al borde del abismo.

A todo lo anterior cabe replicar que el desarrollo de la libertad exige instituciones que hagan posible su florecimiento. Y esto es lo que se logra por medio de la *constitución*. Ella requiere que no se ponga el principio individual como la determinación *exclusiva* de la libertad política, pues si fuera necesario el asentimiento subjetivo de todos y cada uno, no habría constitución. He aquí el problema teórico-práctico que ya ha hecho acto de presencia más arriba: únicamente podría contarse con un centro que observara las necesidades generales, así como el estado de la opinión pública, que recogiera los votos, etc., para proceder enseguida conforme a la voluntad mayoritaria expresada en un momento dado. Pero una administración de este tipo se vería tan restringida que no cabría entenderla como la forma (esencia) de la vida política o como la sustancia ética.

¿Qué piensa Hegel al respecto? (pues su comentario resulta bastante irónico). ¿Es acaso contrario en este punto a la democracia? Tal vez sí, sobre todo cuando la democracia es tomada como el simple juego cuantitativo de mayoría/minoría respecto a las opiniones. No obstante, también cabe entender de otra manera sus palabras. No puede suceder que los votos de los individuos sustituyan al concepto constitucional, al principio subyacente (instituido a su vez por los hombres mismos). Si ocurriera esto, resultaría a la postre un gobierno de los pareceres. Y este, por mucho que exprese la voluntad de una mayoría (incluso de todos), no responde al concepto sino a la *opinión*. Hegel señala, a modo de ejemplo, que aun cuando el pueblo sea el que, en una democracia, decide la guerra, eso no elimina la necesidad de que tenga que ser *un* general quien se ponga al frente para dirigirla, pues no suele surgir la mejor estrategia de la mera conjunción de las opiniones.

Ciertamente, la idea del Estado, que permanece aún abstracta en el pensamiento, adquiere vida y realidad

mediante la constitución. Pero esta desborda, como se ha visto, los límites de un concepto estrecho y estático de sustancialidad –lo establecido, el «estado»–. Lo constituido no es solo producto de una fuerza natural o de una necesidad que se sustraiga a las acciones de los sujetos. Es algo histórico y, precisamente por ello, debe ser entendido como el resultado de la actividad humana. En la época moderna, incluso las tradiciones, que ofician en la historia como una suerte de necesidad, valen cada vez menos por el mero hecho de haber sido heredadas. En la medida en que siguen vigentes, ello se debe a que pueden ser revalidadas, aquí y ahora, por la voluntad libre.

Todo en el Estado, en el mundo ético, se halla en última instancia sometido a las determinaciones de la voluntad libre. Y, no obstante, ella se encuentra también constituida, no es absoluta. Este es un aspecto problemático, pero relevante, de la concepción hegeliana. Hegel insiste en la vinculación temporal de la individualidad. Se trata de un fenómeno que debe ser investigado puesto que constituye el asunto histórico por antonomasia. Pero por otra parte la individualidad, precisamente por ser libertad negativa, representa siempre la instancia de enjuiciamiento y, por consiguiente, presupone una cierta toma de distancia con respecto a aquello que es constituido, enjuiciado, tomado como *quid*. Pues no se trata más que de la capacidad humana de actuar, es decir, de comportarse libremente, lo que implica poderse desprender de los vínculos propios de la situación en la que se está.

Pese a todo, la acción del pensamiento implica una nueva paradoja. El poder para *ir más allá* de cada ahora dotado de compacta actualidad representa una condición fundamental del advenimiento de la cosa misma (del espíritu concreto en la historia), del cumplimiento del presente. Precisamente

por eso –como se ha indicado– a la esfera del espíritu objetivo, en cuyo seno tiene lugar el movimiento de la historia, le sigue, en el curso del «devenir hacia sí» de la Idea, el espíritu absoluto, cuyos elementos constituyentes son las formas de la representación, de la aprehensión (de la diferencia y de la identidad, por tanto): el arte, la religión y la filosofía.

Apurando el sentido de la deducción hegeliana, podría decirse que el tránsito desde el espíritu objetivo al absoluto constituye el postulado de la radical historicidad. «Histórico» en su sentido más profundo significa ese «estar yendo más allá» de lo que es como forma específica de ser de eso que es. Este devenir, que en el curso de los acontecimientos remite a una serie de antes y después, se anticipa, como el presente mismo, en el pensamiento, lo que significa que oficia a modo de fuerza constituyente que solo puede serlo porque es también fuerza disolvente. La razón de que el ser hijo del propio tiempo no comporte que el individuo se vea afectado por una determinación natural que impediría cualquier holgura favorecedora de su actividad y desenvolvimiento es que el pensamiento se encuentra actuante en la dinámica histórica. Ese mismo pensamiento se objetiva en la constitución de la sociedad y la transforma en un ente político (en el sentido hegeliano). Precisamente por ello, la vida en el Estado, en ese hogar que preserva y hace posible el crecimiento de la realidad ética, se convierte en condición de posibilidad de la transformación histórica, del acontecer del espíritu.

21. LA COMUNIDAD AÑORADA

En tanto que expresión institucional de la sustancia ética, el Estado hegeliano puede ser confundido en ocasiones con una comunidad de pertenencia en la que la soltura del individuo se vea obligada a reducirse a su mínima expresión. Por ello mismo sería necesario distinguir entre este tipo de ente común y una estructura política. Mientras que en aquella suele ocurrir, como se ha dicho, que al individuo se le exija ceder a las condiciones éticas casi naturales —«así es como somos aquí»—, la última se origina en la diferencia y aspira a lograr cierta coordinación de los distintos mediante el acuerdo, lo que significa que este pueda ser puesto ulteriormente en cuestión en el caso en que se llegue a tener por injusto. En ese sentido, podría decirse que, en su filosofía del espíritu, Hegel ha elaborado el concepto de una comunidad ideal de reconocimiento. Ideal porque va más allá de las diversas maneras particulares en las que puede fijarse el cumplimiento de los fines; es decir, se aspira a la consecución de una voluntad general en la que la voluntad limitada pueda encontrar su conveniente *Aufhebung*.

Anteriormente se hizo ya referencia a la manera en que Hegel aborda el asunto de la relación significativa entre la voluntad general y la voluntad de todos. La primera de ellas es la que se convierte en la manifestación del espíritu, mientras que la segunda no representa más que la mera multitud atomística de las opiniones individuales. En ese sentido, la voluntad general debe implicar una mediación en la que se encuentre activo el poder mismo del concepto. Es decir: la garantía de una atmósfera conveniente para la formación de la voluntad de una manera libre, no sometida a dependencia alguna (prejuicio, sentimiento, pertenencia, cultura, etc.). De ahí que dicha voluntad no deba ser confundida con el simple extracto de la opinión mayoritaria. Además, se ve obligada a una continua reformulación, puesto que forma parte de ella el momento reflexivo y autoconsciente. No se trata del simple ser, sino del concepto y este, como ya sabemos, posee la forma lógica subjetiva. Por eso, la voluntad general debe ser distinguida asimismo de esa expresión del alma comunitaria de la que hablan algunos tratados culturales, sobre todo si esta última se entiende como la forma simple de una identidad. Lo que aquí se halla, de nuevo, en juego es la diferencia entre una naturaleza y el verdadero espíritu, en el sentido en que hemos visto que este posee para Hegel.

Con todo, la comunidad es importante en la concepción hegeliana. Pero Hegel la entiende no como *Gemeinschaft* (una asociación en la que prima la pertenencia compacta por encima del interés de los individuos) sino más bien como una *Gesellschaft* (asociación compartida de individuos que insisten en su individualidad) (Tönnies 1979) en la que hay oposiciones porque los fines divergen, aunque, como se ha visto, apunte en ella también lo universal. Lo que para él representa un *Gemeinwesen* (ente común) no debería ser, por tanto, confundido con una inmediata comunidad. Lo que separa a ambas es el papel activo del individuo.

Muchas de las dificultades de comprensión a las que nos estamos refiriendo se hallan relacionadas con el empleo que hace Hegel de algunas palabras. El propio concepto de espíritu remite ya al carácter comunitario exigido para la concreción de una libre individualidad. El sentido mismo no puede, como se ha visto, comparecer de manera abstracta, sino como la presencia particular en instituciones determinadas. De esa manera, cobra significado propio lo que afirma Hegel en la observación a *Enz* § 554: «Dios ha de ser entendido como espíritu en su comunidad». No puede haber, pues, espíritu ni supremo sentido en el hallarse aislado; se necesita un contexto de reconocimiento, una comunidad. Sin embargo, el reconocimiento comporta mediación, alejamiento de la inmediatez, etc.

Otro de los conceptos problemáticos, quizás el primero entre ellos, es «pueblo». ¿Qué significado tiene este término para Hegel? Para empezar, es necesario decir que él emplea dos palabras para cubrir los distintos dominios semánticos, *Volk* y *Pöbel*, que se corresponden con las dos maneras en que ha sido empleado por la filosofía política moderna. Por un lado, se apunta a la unidad política constituida *(populus)* y, por otro, a la masa desorganizada de individuos *(vulgus, multitudo, turba)* (Kervégan 2007: 283). En el primer sentido, el pueblo no puede representar una naturaleza ni anterior a la existencia de individuos ni tampoco a la de una constitución política o, en todo caso, pre-política. El pueblo, en tanto que *Volk*, solo cobra sentido mediante su articulación. Pero únicamente puede ser articulado aquello que manifiesta diferencias, oposiciones y, debido a ello, reclama sus derechos particulares. No puede pensarse entonces en alguna suerte de sujeto abstracto en el que

dichas particularidades se han vuelto borrosas. Como decimos, se trata únicamente de dotarlas de articulación; y no otro es el fin de lo político: componer individualidades, pero no eliminarlas. Así que es necesario insistir en que, de acuerdo con la noción hegeliana, el pueblo es, en efecto, pensado como la materia a partir de la cual se elaboran las instituciones sociales. Sin embargo, desde el punto de vista de su carácter esencial (es decir: para la visión especulativa), aquel no puede cobrar verdadero sentido con anterioridad a su formación política.

Por otro lado, Hegel indica en *PhR* § 301 que el pueblo representa aquella parte del Estado que *no sabe lo que quiere*, que se mantiene aún en el nivel de la mera opinión, de tal modo que su querer no alcanza la altura de una voluntad en y para sí libre:

> Saber qué se quiere, y aún más, qué quiere la voluntad que existe en y para sí, la razón, es fruto del más profundo conocimiento y penetración, que precisamente no es asunto del pueblo.

Esto significa que el pueblo ha de ser formado precisamente para que abandone su presencia inmediata. Debe dejar de ser pueblo, puesto que en él no cabe distinguir aún una subjetividad desarrollada, lógicamente idéntica al concepto, libre y consciente de sí. Por eso sostiene Hegel –de un modo que parece la asunción de un despotismo ilustrado– que, en lo referente al pueblo, no cabría entonces el principio liberal de que él es el que mejor puede hacerse cargo de su propio curso vital, sin que deba caer bajo la tutela del paternalismo del Estado.

La conexión entre *Volk* y *Geist* resulta, por tanto, paradójica. *Geist* significa cultura, suelo ético, costumbres y significados que trascienden al individuo, aunque solo a través de él cobren efectiva presencia. *Geist* representa contexto, trama y tejido. Saber y, en ese sentido, poder. Por su parte, *Volk* significa masa indeterminada que ni siquiera alcanza la potencia determinante del individuo. Lo contrario de un querer libre y de un saber que merezca ese nombre. De hecho, solo cuando se ve articulado mediante la estructuración política, puede decirse que nace como sujeto de la historia. Entonces entra en escena otro de los conceptos problemáticos de Hegel: *Volksgeist*. Este tiene que ver con el elemento significativo que comparten los miembros de una comunidad. ¿Una naturaleza? No, en la medida en que esa suerte de denominador común sea entendido como algo más que mero dato o simple determinación. Desde la perspectiva espiritual, se trata, sin embargo, tan solo de posibilidades por actualizar. No es tampoco el espíritu hecho pueblo, sino la capacidad para disponer de esto o aquello –el poder, característico de los humanos– que se ofrece a una cultura, en tanto que ella no es otra cosa que una manera (libre, no natural, no ya determinada para siempre) de compartir saberes, técnicas usos y costumbres. Es decir: de nuevo posibilidades (pero solo posibilidades, algo no cerrado) por actualizar.

El *Volksgeist* no remite, pues, a algo incontrolable, sino solo a capacidades que se hallan disponibles. ¿Para quién? Para los individuos, ya que el pueblo representa solo una abstracción. El *Volk* es menos que individuo. Individuo no formado, ni siquiera *sujeto*. El sujeto no es el *Volk*. Pero un *Volk* formado da lugar a un espíritu; y también a un sujeto histórico. Como se ha dicho, el sujeto individual entra en la historia a través de ese otro sujeto encarnado en el tiempo y el espacio por un *Volk*. Pero ¿cómo se entiende aquí este término?, ¿como voluntad general o como voluntad de todos?

¿Si hay una identidad, cabe también la diferencia?, ¿de qué manera? Entonces resultarían imprescindibles las siguientes distinciones: sujeto individual vs. sujeto sustancial, que significa el *êthos* formado (articulado) políticamente, es decir, el *Estado*. El *Volk* constituye la base aún informe de la que surge todo lo humano. En este sentido, siempre se encuentra presupuesto. El *Volk* está sujeto a la costumbre, y por eso su espíritu es aún parcial e infra-desarrollado. Un *Volk* políticamente formado se libera en el juego individual-particular-universal. Adquiere entonces el poder del espíritu como libre disposición: *freie Macht*.

Las consideraciones anteriores habrían de servir para disipar la seductora tentación que conduce a entender el comunitarismo hegeliano como una especie de nacionalismo identitario. Hegel puede ser considerado un comunitarista en la medida en que concibe la voluntad libre como una instancia que requiere para su desarrollo completo participar con plenos derechos en una comunidad de reconocimiento. Pero esta no remite a esa simple identidad compacta que imaginan los nacionalistas y que se asemeja más a una naturaleza –basada en algo similar a lo que Ricoeur (1996) denomina «identidad *idem*», una de carácter simple– que a una dinámica espiritual. Esta última presupone la diversidad articulada políticamente (la política trata justamente de ese tipo de articulación), y si acaso remite a una identidad, habrá de tratarse de aquella que el mismo autor llama «identidad *ipse*» (una identidad reflexiva).

El asunto del comunitarismo hegeliano también hace acto de presencia a menudo en relación con el tránsito de la sociedad civil al Estado, desde una esfera que representa la negación de la eticidad simple e inmediata a otra en la que, mediante una negación de la negación, se daría pie a una suerte de comunidad restaurada.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que el Estado hegeliano, en tanto que *Aufhebung* y no simple aniquilación de la sociedad civil, debe conservar y hacer productiva su negatividad, lo que significa que requiere la intervención de los individuos. En todo caso, la pregunta que permanece siempre abierta es si no será necesario para el surgimiento de una comunidad de reconocimiento, de un nosotros, la transformación de la negatividad propia del individuo en un impulso positivo. Sería conveniente que aquel –se dice– renunciara a su «individualismo» y atendiera al bien común. No obstante, es justamente dicha negatividad lo que le confiere la potencia formadora y crítica sin la cual la sociedad pierde aquella dimensión que constituye un ingrediente esencial de la noción de espíritu en su diferencia con la naturaleza, para convertirse en una agrupación compacta.

Otro aspecto del asunto comunitarista apunta a lo siguiente: ¿es siquiera posible restaurar la comunidad? (cf. Cuartango 2016: 205 ss.). En relación con este particular, Martínez Marzoa (2008a) afirma que en el tránsito desde la esfera civil a la de la constitución política no tiene lugar, en realidad, una negación de la negación. Como consecuencia de ello, el Estado se encontraría en el mismo plano de la sociedad civil. Y si no hay *Aufhebung* tampoco puede hablarse de restauración alguna. Dadas las condiciones a partir de las cuales se configura la operación hegeliana, que son por otra parte las de la modernidad (la aparición del individuo ha roto definitivamente los lazos éticos antiguos), resulta forzoso reconocer que ya no queda espacio para una comunidad. Esta debería darse por definitivamente perdida; o, a lo sumo, tal vez podría retener aún un hálito de vida, pero más que nada como el ideal (regulativo u utópico) de un mundo plenamente integrado.

La filosofía política moderna –como sucede en los casos de Hobbes o Kant– ha partido del supuesto de que las formas de la antigua pertenencia ya no eran posibles bajo las condiciones que imponen las nuevas demandas de universalidad depositadas en el Estado. Hay que tener en cuenta que cualquier asunción o suposición de una comunidad determinada implicaría la aceptación de contenidos vinculantes. Y ello conllevaría una restricción de la universalidad que constituye, por lo demás, la exigencia primera de la posición del poder estatal, puesto que representa la garantía de que haya reglas a las que todos deben someterse. Una vez establecido lo anterior, resulta obligado afirmar que la concepción moderna del derecho y del Estado, que lo vincula a la sociedad civil, disuelve toda comunidad, sin que sea posible ya volver al lugar de partida. Si, por el contrario, en Hegel el Estado aparece como esa instancia que suprime la sociedad civil y, al tiempo, la conserva, dejando atrás su forma polémica, ello es debido justamente a que su planteamiento ya ha limitado previamente las posibilidades de despliegue de esta última (Martínez Marzoa 2008a: 61).

Pese a todo, tras nuestro recorrido por la filosofía del espíritu, tampoco queda claro que Hegel conciba la negación de la negación, en la que el Estado halla su surgimiento, como el simple regreso a la Arcadia ética perdida. Lo que él busca es dejar atrás la fragmentación que produce el mundo moderno, pero ya hemos visto que se hace cargo asimismo de la imposibilidad de restaurar una identidad comunitaria como la de los antiguos. Precisamente porque entretanto no solo ha nacido y se ha desarrollado el individuo, sino que además este se ha convertido en un principio indiscutible para el logro de un proyecto político que él mismo defiende.

Este asunto específicamente moderno de la añoranza de la comunidad que afecta al individuo ya ha aparecido en diversas ocasiones a lo largo de las páginas anteriores. Ello se debe, posiblemente, a que el sujeto experimenta su propia realidad como tránsito, lo que significa que está percibiendo que la cuestión de su individualidad se halla íntimamente ligada a la de lo político (veíamos con Arendt que esto apuntaba al logro de lo individual). Y ese es también el sentido en el que debe entenderse la tesis según la cual la existencia de la sociedad moderna presupone siempre un «haber dejado atrás» la *pólis*. Lo que se quiere decir es que entre ambas se ha abierto un abismo difícilmente superable, sobre todo si se tiene en cuenta que la *pólis* era aún una especie de comunidad (Martínez Marzoa 2008a: 105). Precisamente por ello ni se hallaba constituida como un Estado (según la forma que nosotros conocemos) ni adoptó tampoco la forma civil que es peculiar de las sociedades modernas.

Martínez Marzoa señala que la *pólis* es propia de una época en la cual no impera una estructura económica cuyo rasgo principal reside en la irrestricta alienabilidad de todo lo real que caracteriza, por ejemplo, a las relaciones que se establecen en el mercado capitalista. Esta resulta ser, además, la base de la ontología moderna del poder. La universalidad sobre cuyo fondo se proyecta la vida social impide hacer distinciones entre lo que pertenece y lo que no pertenece a ella. Las diferentes maneras de ser deberían por principio hallar acomodo bajo su dominio. Al menos según el concepto, lo que impera es, por tanto, el libre arbitrio.

La consideración universal del sujeto se expresa en el hecho de que el *yo* se transforma en *cualquiera*, de manera que, por lo que respecta a la constitución político-jurídica, pasa a ser fundamental la voluntad incondicionada de aquel. En efecto, el «hago lo que me da la gana» se convierte en el fundamento sobre el que se levanta «el concepto mismo de derecho» (*ibid.*: 79). Al generalizar esto último, lo que

resulta es la existencia de un derecho igual a «hacer usos máximamente desiguales de él» (*ibid.*: 56). La consecuencia de todo ello no puede ser otra que la imposibilidad de «hacer de la república democrática algún positivo 'valor' o conjunto de valores» (*ibid.*: 110).

Así pues, la constitución política moderna ha surgido como consecuencia del desvanecimiento de la comunidad en la que los sujetos se identificaban de manera inmediata con las leyes y las costumbres que conformaban la *pólis*. Aquella inmediatez la convertía en una suerte de estado «natural». Por el contrario, lo que distingue a la nueva existencia humana es el haberse dotado de los rasgos definitorios de una «sociedad civil» (en principio) no política. Al aparecer ella misma como la sustancia de la modernidad, deja ver el propio carácter de ruptura o distancia de esta última. Más que el punto de partida, representa el producto de una negación, lo que permitiría entenderla como un alejarse de la *pólis*.

No obstante, la sociedad moderna, inhóspita en el sentido de carente por principio de calidez y acogimiento, puede ser considerada también como el resultado de una esforzada labor que fue haciendo comparecer conflictivamente –tal es el caso de Antígona tan apreciado por Hegel– aquello que, como ley divina (el arcano), permanecía sin ser pensado ni formulado en el fondo de la vida política. Y lo transformó a fin de cuentas en el derecho del individuo. En ese sentido, el propio Hegel indica que frente a la religión del arte, en la cual la patencia de la identidad comunitaria toma bella expresión, se halla el recogimiento moral que comporta una realización de la soltura individual:

> Por el lado subjetivo, la comunidad es ciertamente una comunidad ética, porque ella sabe su esencia como espiritual, y su autoconciencia y realidad efectiva están elevadas así a la libertad sustancial. Pero afectada de inmediatez, la libertad del sujeto es solamente costumbre ética, sin la reflexión infinita hacia sí, sin la interioridad subjetiva de la *conciencia moral*; la devoción y el culto de la religión del arte bello están también determinados, en el desarrollo posterior, con arreglo a lo que acabamos de decir. (*Enz* § 557)

La tematización del *êthos* representa ya siempre un haberlo dejado atrás; precisamente por ello se vuelve apreciable, abarcable como algo con-figurado, lo que significa aprehendido desde fuera. El individuo se convierte en algo patente por efecto de esa retirada de la comunidad, la cual, por lo demás, a partir de ese momento, se transformará en lo añorado, la esencia, lo que (en verdad ya siempre) *era*. Y de ahí que su suelo nutricio, la sociedad civil y su derecho, sean asimilados al desierto por el que se vaga a la búsqueda de la tierra prometida, el hogar al que se pertenece. El problema radica en que, al tratarse del espíritu, jamás hallará una pertenencia compacta, de tipo natural.

22. EL INDIVIDUO ESPECULATIVO BELLAMENTE REALIZADO EN EL ESTADO

> Hay dos maneras de pensar cómo pueden coincidir el hombre en el tiempo y el hombre en la idea, y dos maneras de cómo el estado puede afirmarse en los individuos, a saber: que el Estado suprima-asuma a los individuos, o que el individuo devenga Estado, que el hombre en el tiempo se ennoblezca hasta [llegar a] la altura del hombre en la idea: lo bello es esta unidad, esta fusión del carácter, [de] lo sensible y racional. (*FA*: 85)

Aquí se halla bien expresada la noción más básica del individuo especulativo. Este no significa sino el haberse constituido políticamente el sujeto o, lo que es lo mismo para Hegel, el que se haya elevado hasta «la altura del hombre en la idea». Esta producción resulta en sí misma bella, puesto que la belleza tiene también que ver con una manera específica (sensible) de concretar lo universal.

El individuo especulativo que ha llevado a la existencia su esencia política se reconoce, a partir de ahora, en las institu-

ciones, puesto que estas no representan otra cosa que la expresión de sí mismo (como actualización de su potencia ontológica, no como existencia inmediata). Así, aquello que tiene su ser en la Idea se presenta de manera sensible en un tiempo determinado. En esa inmediatez transfigurada por el espíritu imaginativo adopta la fisonomía de la *belleza* (*Enz* § 556). Esto es lo que sucede con el Estado, que constituye la transfiguración especulativa del sujeto; y se presenta como obra de arte bella. Pero en esta construcción destaca algo más que la belleza y su equilibrio. También se encuentra abocada al desbordamiento que resulta de la entrada en juego de magnitudes inconmensurables, ya sean objetivas o subjetivas. Y de esa forma –continuando en el plano estético en el que nos hemos situado–, Hegel indica que, por ejemplo, tanto la experiencia de lo sublime como el arte simbólico buscan una adecuación de la figura a la Idea que aún no se ha logrado. Con lo que, en todo caso, proporcionan confusa expresión a un anhelo difícil de satisfacer. En el desasosiego que ello produce apunta la idea comprensiva, pero sin que pueda manifestarse convenientemente, lo que exigirá dejar atrás el arte mismo[80]. ¿Incluso la obra de arte política?

Teniendo en cuenta lo anterior, cabría preguntar si el Estado puede aparecer como obra bella de manera efectiva. ¿Acaso quedaría de ese modo satisfecha de una vez para siempre la infinita exigencia de reconocimiento de la voluntad libre? Este «para siempre» resulta ya, de entrada, problemático. Dado que las propias instituciones se ven asimismo sometidas a los avatares del acontecer, ¿no se torna el propio Estado un ente temporal? Y si esto es así, quizás no pueda alcanzar nunca el estatuto de una figura bella. Como ya se ha visto, el individuo, reincidente en su individualidad (soltura), impide en cierto modo el cumplimiento del reencuentro especulativo; y lo abre a un suceder potencialmente infinito[81].

80 Aunque en el arte comparezca la Idea, lo hace a través del ideal (la unidad de lo sensible y lo espiritual). Y ello genera un estado de cosas insatisfactorio que, en este ámbito, da lugar a una suerte de *inquietud estética*. Pues lo que debe venir finalmente a presencia no es el ideal mismo, sino la Idea, i.e., el concepto realizado. De ahí que el espíritu se vea forzado a pasar por encima de la representación del arte; este debe llegar a su fin.

Con todo, la Idea de lo bello político contiene varias determinaciones que deberían ser exploradas:

1) La de la patencia e imagen de ser que posibilita el reconocimiento y la reconciliación. El Estado es capaz de erigir las figuras que representen la idea misma de la totalidad. De ahí que siempre haya sido una cuestión de estado administrar la mitología que produzca identidad, compacte lo diferente y prepare el terreno para la abnegación y el sacrificio. Tal es lo que sucede con ciertas imágenes, cuya mayor virtud se halla en la enorme fuerza cohesiva que contienen. Así, la eticidad, combinada con un arte convertido en religión, produjo la fuerza que mantuvo unida a la comunidad histórica clásica. Porque el mito era capaz de otorgar sentido a lo que aparentemente resultaba contradictorio, juntando lo diverso y convirtiendo el ser en una presencia evidente. La mitología proporcionaba de tal modo una herramienta ética para la formación del pueblo. El mito crea comunidad puesto que establece un fundamente más o menos seguro, pero sobre todo, no rígido, para el espíritu y lo pone al alcance de los individuos, por definición diversos y contrapuestos. Une de ese modo, pero a condición de que el espíritu permanezca

81 «El arte bello solo puede formar parte de aquellas religiones de las que es principio la espiritualidad concreta que ha llegado a ser libre en su propio interior, pero que todavía no ha llegado a ser espiritualidad absoluta» (Enz § 562 obs.).

indiferenciado (y ambiguo), que no se vuelva por completo patente, que no se vea triturado por el distinguir reflexivo.

Curiosamente, los autores de *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*, entre los que se encontraba el joven Hegel, anhelaron el retorno del mito, pero a condición de que se viera concretado. Es decir: querían su potencia cohesiva y expresiva, pero no aceptaban la condición de que ello solo valiera de la manera indiferenciada característica de los relatos tradicionales. Por eso preconizaron una «mitología de la razón»[82]. No obstante, como ya sabemos, esto no significa dominio del entendimiento. La razón es ella misma una facultad unificadora, reconciliadora, capaz por tanto de preservar la potencia del mito. Pero, al mismo tiempo, lo debe transformar en exposición sabida, diferencial, con lo que le sustrae a aquel gran parte de su fuerza. Y, sin embargo, el espíritu debe comparecer racionalmente, de modo que la comunidad a que él dé lugar no se confunda con la mera pertenencia natural; debe ser libre y, precisamente por ello, preservar el derecho de los diversos a su soltura. Así que la nueva mitología que ellos buscaban había de ser capaz de invertir el proceso de abstracción del entendimiento pero sin entregarle este cometido a las tradiciones religiosas (Frank 2004: 9). En dar cumplimiento a una exigencia como esta concretaban la tarea de la filosofía[83].

82 «Hablaré en primer lugar de una idea que, a lo que yo sé, aún no ha llegado al pensamiento de hombre alguno –tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que llegar a ser una mitología de la *Razón*» (*El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*, en Hölderlin 1983: 28).

83 «Mientras no hagamos estéticas, es decir, mitológicas, las ideas, ningún interés tienen para el *pueblo*, e inversamente: mientras la mitología no sea racional, el filósofo tiene que avergonzarse de ella. Así tienen que darse la mano ilustrados y no ilustrados, la mitología tiene que hacerse filosófica para hacer racional al pueblo, y la filosofía tiene que hacerse mitológica para hacer sensibles a los filósofos. Entonces reinará entre nosotros la perpetua unidad» (Hölderlin 1983: 29).

Y la clave para su éxito radica en la posibilidad de encontrar una idea capaz de concentrar en sí misma el poder del espíritu. La idea es aquella representación que permite referir a un fin (práctico) el sistema de los enunciados teóricos. De ese modo, no fundamenta a partir de lo precedente (necesidad) sino de una representación del futuro (libertad)[84]. Los autores de *El más antiguo programa* pretendían justamente la presentación mitológica (estética) de la idea de Estado, como un fin que pudiera ser otorgado al pueblo y se convirtiera de esa manera en impulsor de su realización. Algo similar a lo que sucedía con la mitología antigua; esta había fundado la comunidad ética mediante una identidad compacta. Ahora la mitología de la razón debía contribuir a establecer los fundamentos de una comunidad política moderna, basada en los fines individuales, pero capaz de producir una «voluntad general».

El mito, en tanto que figura estética, hace posible contemplar algo como si se tratase de un producto de la libertad, puesto que solo esta puede crear una obra de arte. En ese objeto se reúnen, a la vez, lo teórico y lo práctico; lo primero se debe a que él hace posible intuir la idea del bien (como libertad absoluta): la fija y torna visible; y lo segundo tiene que ver con el hecho de que si se quiere percibir allí la libertad que lo sustenta hay que hacer uso de la propia libertad, llevando a cabo un acto revitalizador (Frank 1994: 186). Y ahí es donde reside la fuerza para movilizar a los individuos que los partidarios de la mitología racional estaban buscando.

84 «Solo lo que es objeto de la *libertad* se llama *idea*» (Hölderlin 1983: 27).

2) La de la patencia e imagen de uno mismo que puede ser motivo para una toma de distancia, reflexiva de una parte y huidiza de otra; el acto mismo de conocer conlleva siempre la necesidad de desplazarse con el propósito de adoptar la perpectiva adecuada. Ya se ha planteado anteriormente el dilema de la reflexión. La obra bella siempre fue vista como una comparecencia de lo absoluto que, en el medio reflexivo, tendía siempre a escaparse.

3) En todo caso, el espíritu se sabe como tal. Y aunque haya distancia, esta ya no habrá de verse afectada por la unilateralidad de la que Hegel ha querido alejarse desde el comienzo.

4) De esa manera, se logra una casa en la que habitar y reposar. La complacencia característica de una religión de la belleza manifiesta un estado de cosas en el que los individuos se sienten cómodos. Pero, a fin de cuentas, ¿el hombre está hecho para la casa o para el camino? ¿Le es posible descansar en algún lugar? Así pues, la dificultad para reconocerse en figura alguna, la incapacidad para la belleza. La tesis hegeliana del final del arte se halla íntimamente relacionada con esto.

5) El Estado como objeto estético y, según ello, como fruto de la imaginación y no cosa.

6) El arte como producto del Estado (solo en su seno puede desarrollarse el espíritu absoluto).

7) El arte como posibilidad –generación imaginativa de otros mundos– y, así, como poder del espíritu.

En consonancia con todo lo anterior, muy bien podría suceder que a la bella realización en el Estado aún le faltase ese otro momento que resulta de haber trascendido el armonioso encuadramiento, por ejemplo, mediante la crítica y cierta desafección, que lo empuja hacia algo superior a lo político (más espiritual). Un dios que no se muestra en figura alguna: lo espiritual puro. La verdadera objetividad que solamente reside en el elemento del pensamiento.

El arte forma parte del espíritu absoluto. Eso significa que, gracias a su capacidad de expresar el sentido no manifiesto, puede presentar composiciones alternativas –proyectando un mundo mejor–, lo que certifica su poder libre. Pero él carece aún de aquella disposición sobria para encarar el concepto y establecer diferencias, algo que solo llega más tarde con el pensamiento. Por eso, si se diera el caso de que la nebulosa configuración estética llegara a inundarlo todo, a convertirse en la imagen alucinada de una realidad contrafáctica, puede que no solo se proyectara lo mejor. Algo así sucede con ese fenómeno que cabría calificar de «estetización de la política» (Safranski 2009: 292) y que consiste en cierta visión de un mundo futuro comunitario en el que las diferencias inarmónicas que caracterizan a la sociedad hayan sido superadas. Como decimos, ella únicamente debería representar, como mucho, un momento en el desarrollo del espíritu. Porque, en la medida en que solo cobra pleno sentido a través de la supresión de las diferencias propias de la individualidad (y cuyas miserias se manifiestan en la política), la producción de la bella armonía paradisíaca («lo que nos une», etc.) propia de una comunidad verdaderamente originaria, se ve irremediablemente envuelta en aquella atmósfera histórica en la cual Thomas Mann llegó a afirmar que Alemania era más música que democracia (Safranski 2009: 291).

De ahí la importancia que cobra el momento pensante. La imaginación debe confrontarse con lo que el presente puede dar de sí y transformarse en Idea. Por el contrario, en su forma estética (llena de musicalidad) permanece aún cautiva del ideal, lo que impide a la larga la intervención democrática (es decir: que tiene en cuenta las diferencias)

de los sujetos, así como la formación de una voluntad general que se adecue al desarrollo del concepto y que no se limite a expresar la unanimidad de la mera opinión o el gusto particular.

Si hemos insistido en la necesidad de entender convenientemente los conceptos de «eticidad» o de «pueblo» que maneja Hegel, ello se debía a que con frecuencia se los toma como pruebas de su defensa de algo así como el *Volkstum*, esa noción indiferenciada que tan nefasta ha sido en la historia de Alemania. Sin embargo, lo que Hegel está proponiendo es un concepto de las estructuras políticas que se acomoda bien a las condiciones de una constitución democrática moderna. Él no anhela el rebrote de la madre comunitaria y la reversión del tiempo histórico, sino una combinación de la lógica individual del mercado moderno (que busca maximizar las utilidades) con lo razonable de la cooperación entre individuos en una estructura de reconocimiento (distinta de cualquier identificación inmediata con una totalidad a la que se pertenezca casi por destino). En ese sentido, podría decirse que las exigencias weberianas para la consecución de una *política prudencial* casan bien con los conceptos hegelianos de espíritu objetivo y absoluto. Weber insistía en que el político –caracterizado como aquel que busca ajustar la realidad a sus propósitos– debe poseer, junto a la pasión, sin la cual no entraría en escena, otras dos cualidades: responsabilidad y *Augenmaß* (buen ojo para estimar las distancias). Únicamente de esa manera su intervención en la realidad podría considerarse proporcionada. La pasión, cualidad primordial en cierto sentido, pues vale como motor de la acción, no convierte al agente en político (cabal, habría que añadir) «si ella, en tanto que servicio a una 'cosa', no hace también de la *responsabilidad* respecto de esa misma cosa el norte decisivo de la acción» (1992: 227).

De hecho, Weber habla de «pasión en el sentido de *objetividad*»; es decir, de un impulso creativo que no se muestre vanidoso y desatienda a lo que verdaderamente importa: el modo de ser de las cosas mismas. También Hegel había alzado a menudo su voz contra esa vanidad subjetiva. Y para que lo efectivamente real no se vea atropellado por los fines del agente es imprescindible la tercera cualidad, i.e., esa aptitud para calibrar la situación que es definida precisamente como «distancia a las cosas». La distancia constituye, pues, una condición de la responsabilidad. Y esto es lo que le falta al entusiasmo mitológico. Por eso este último, aun cuando estimule la vida política, no pertenece propiamente a esta y debería, como mucho, permanecer confinado en el terreno de las condiciones previas, para ser sustituido después por una razón verdaderamente proporcionada. El realce estético confiere a la política el aura de una permanente excepcionalidad, pero esto a la larga la pervierte, puesto que aquella requiere el empleo de habilidades para el manejo de lo cotidiano y capacidad para lograr compromisos que favorezcan la vida de los individuos. La sobriedad del pensamiento resulta, entonces, imprescindible.

En el caso de Hegel, el poder del espíritu no representa sino el poder de la cosa misma y conlleva, por tanto, una mediación de los lados subjetivo y objetivo, en la cual ninguno de ambos resulta aniquilado. Por eso constituye el suelo firme y nutriente sobre el cual debe crecer lo político.

23. EL DESBORDAMIENTO DEL DOMINIO ESTATAL

El mundo tardomoderno se ve atravesado por una enorme falla que lo mantiene en una situación de inestabilidad permanente. En él lo complejo domina mucho más que lo universal. Los Estados particulares no son capaces ya de reservarse el poder omnímodo en su propio territorio. Eso quiere decir que han perdido parte de la universalidad que debía definirles y que les permitía establecer las reglas de juego, así como velar por su cumplimiento. Si no controlan las reglas, entonces no pueden garantizar la libertad de cada uno. Pues que haya garantías significa que es posible saber a qué atenerse. Y esto exige tanto la existencia de principios de validez universal cuanto la de un poder que proceda de acuerdo con ellos (Martínez Marzoa 2008a: 43).

El problema ahora no proviene solo de que los individuos se escapen a través de las fisuras del sistema. Ciertos poderes transnacionales se han convertido también en instancias que se hurtan al poder de operar por reglas, el cual se halla siempre territorialmente limitado. De esa manera, dicho poder ya no puede, porque algo se sustrae a la limita-

ción territorial (el tejido económico y el de la delincuencia se vuelven más extensos y tupidos). En una situación como esta, ni siquiera un Estado mundial se halla bien pertrechado para lograr que su poder, entendido como la validez de lo universal, obligue al sometimiento de todos.

Este verse desbordados los poderes capaces de establecer reglas de validez universal en un territorio limitado ha sido pensado en cierta medida por Hegel bajo la categoría del Estado exterior. Cuando el Estado se ve inmerso en las relaciones internacionales, entonces se perciben los límites de su soberanía. Lo que sucede es que la universalidad lograda mediante el poder del espíritu realizado en las reglas recae nuevamente en la individualidad. Al haberse puesto límites a su autoridad, el Estado se presenta como individuo enfrentado a otros individuos (los demás Estados). De esa manera también aquel se trasciende a sí mismo. Se pone como para sí al verse arrancado de su tranquila existencia y tener que afirmar su autonomía. Pese a todo, en ello muestra su carácter espiritual, es decir la diferencia que existe entre él y una naturaleza cualquiera –tal como es entendido el *Gemeinwesen* por ciertos comunitaristas–. A fin de cuentas, el poder del espíritu es obra de la libertad y eso lo convierte, como sabemos, en algo ético (en un transcurrir querido). En la guerra se somete a examen justamente la aptitud espiritual para evolucionar en un contexto de lucha por el reconocimiento[85]. O también: en el verse desbordado se prueba la ontología no artificial ni mecánica del Estado.

De manera similar a lo que sucedía en el plano de la voluntad, en esta dialéctica se forma el *êthos* político. De ella

85 «Así como el singular es menos persona real sin relación con otras personas (§ 71), así también el Estado es tanto menos un individuo real sin relación con otros Estados (§ 322)» (*PhR* § 331 obs.).

surge el espíritu universal, el espíritu del mundo que ejerce su derecho sobre los espíritus de los pueblos en la *historia universal como tribunal universal* (*PhR* § 340). Y esta última debe ser vista como un tribunal porque en su universalidad lo particular –los dioses domésticos, la sociedad civil– solo existe como algo ideal. El poder del Estado, que se ha visto desbordado por su propia dialéctica, desemboca en esa nueva configuración. Precisamente, Hegel aparece como el filósofo de la historia universal.

En la medida en que adopta una forma histórica, el poder del espíritu del mundo podría ser entendido como una especie de proceso determinista. Pero Hegel insiste en que la historia no responde a la «necesidad abstracta e irracional de un destino ciego». Lo que en ella interviene es, antes bien, la razón que, como espíritu, adopta la forma de saber. De esa manera «es el despliegue necesario a partir solo del *concepto* de su libertad, de los *momentos* de la razón y por ende de su autoconciencia y de su libertad: la *exposición y realización del espíritu universal*» (*PhR* § 342). Se trata, por tanto, de un devenir consciente de lo que rige justamente como espíritu –de lo que *ya era* la voluntad individual, la sociedad, el Estado, etc. (*PhR* § 343)–. La potencia superior de este espíritu se prueba en la forma del poder de lo universal frente a lo particular. Eso significa que, en tanto que histórico, el poder estatal no puede ser absoluto.

De lo anterior se siguen algunas consecuencias. A un pueblo le corresponde un momento de esplendor, en el que llega a protagonizar el progreso mismo del espíritu del mundo. Pero, a fin de cuentas, se haya sometido a este último. El poder de lo universal sobre los pueblos particulares se demuestra en el hecho de que estos serán trascendidos una vez se cumpla su tiempo. Cada pueblo solo puede hacer época una sola vez. Los otros pueblos carecen en ese

momento de derecho, y aquellos cuya época ya ha pasado dejan de contar en la historia universal. El poder del espíritu que interviene en dicho transcurso se manifiesta problemáticamente en aquella instancia de la que se trató anteriormente: la astucia de la razón. Esta, como sabemos, ha de servirse necesariamente de los individuos –pues solo estos actúan–, pero no de uno cualquiera.

Desde el punto de vista especulativo, los hombres histórico-universales cobran para Hegel, como sabemos, una enorme importancia, puesto que ellos instauran los Estados e inculcan en el pueblo el hábito de lo general. Y visto desde esta perspectiva, incluso la existencia de los tiranos cobra sentido. El tirano educa en la obediencia a lo universal y, así, termina él mismo siendo *aufgehoben*: se vuelve innecesario, puesto que cuando el pueblo se forma llega a saber que es libre y que ya no necesita soportarlo más.

Esta formación afecta hasta al propio Estado. Ahora se discute incluso que él deba ser considerado el foco en el que se proyecta la vida social entera. Se ha vuelto dominante una atmósfera de desprestigio de la política que conduce a poner la atención en otras formas organizativas más o menos civiles en ámbitos locales. Una alabanza continuada de la iniciativa de la sociedad civil, estimulada por los beneficios de una buena administración de sus propios intereses, clama contra el intervencionismo estatal en lo económico y en lo privado. Pese a todo, constantemente se producen asimismo situaciones que refutan la confianza anterior, al mostrar que esa supuesta buena administración resulta a fin de cuentas ilusoria.

Sea como fuere, ya no estamos dispuestos a conceder al Estado ningún género de divinidad o absolutez. Esto se percibe en ese fenómeno que hemos denominado el *Estado opcional*. El individuo se halla perplejo ante la ineficacia atribuible a una estructura política que habría que considerar *irresponsable*. De ahí nace la idea de que si el Estado desasiste al individuo, este puede rechazar las obligaciones que había contraído con él, romper el *contrato* social. El súbdito queda liberado de su pacto cuando el soberano ya no es capaz de protegerlo. «¡Me irá mejor con otro soberano o en otro Estado!», «¡no me siento vinculado!».

El poder político depende en último término también del poder individual (que, como ya sabemos, no es más que la forma nuclear, aunque limitada, del espíritu). Pero la dificultad proviene de algo que puede ser formulado como sigue: ¿qué argumentos pueden convencer a un individuo actual de que le conviene reconocerse racionalmente en las instituciones éticas que preconiza Hegel? (Moyar 2004: 27). ¿Qué sucede si el individuo persiste en su individualidad? Aquí aparecería de nuevo el asunto de la *opcionalidad*: solo acataré las leyes que me convenzan. El individuo no quiere renunciar a su *absoluta* facultad electiva –el «derecho a decidir» (sobre mi cuerpo, sobre las reglas mismas, etc.) convertido en el nuevo espejismo de nuestro tiempo–.

24. EL ESPÍRITU ABSOLUTO COMO PODER LIBRE

Posiblemente Hegel respondería a las preguntas formuladas al final del capítulo anterior apelando a su lógica especulativa, puesto que solo de ella pueden extraerse argumentos dignos de dicho nombre (aunque no resulten convincentes para una voluntad individualista y orgullosa de serlo). El derecho constituye aquí la instancia a la que deben enviarse las reclamaciones, pues representa la Idea (*PhR* §29) que se concreta en el Estado. Este constituye, por tanto, la forma desarrollada de la libertad: su *Verwirklichung*... y también... su *Realisierung*. La constitución tiene que garantizar precisamente la unidad de dos principios heterogéneos –la particularidad y la universalidad–, que dejan de serlo cuando se los considera desde la atalaya lógica del concepto.

Pero lo que se pone en cuestión es precisamente que la palabra final sobre el individuo y su soltura resida en la universalidad política. De ahí que aquel busque por doquier una solución: ya sea en la fisura que se abre como consecuencia del conflicto internacional, o de la soberanía desbordada

bajo las nuevas condiciones económicas de carácter mundial, o al sentirse liberado de cualquier pacto para la cesión de soberanía en el momento en que el Estado total ya no es capaz de satisfacer las necesidades asistenciales de muchos, etc.

Hegel no solo insistiría en que la idea de un contrato o pacto es un supuesto que solo cobra sentido bajo la perspectiva limitada del entendimiento, sino que argumentaría que el espíritu, aun cuando se satisfaga al reconocerse en las formas objetivas, no por ello llega a su fin. En tanto que tal, el espíritu no concluye. Esta idea de un más allá de sí en el que el espíritu instituido resulta conceptualmente superado es a lo que apunta la noción de espíritu absoluto.

Y desde la perspectiva absoluta, el Estado no es lo último. Aunque concreción de la Idea, el movimiento no se detiene en él –lo que sería contradictorio con la concepción lógica misma–, sino que, como hemos visto, él se presenta a su vez como un momento particular en la escena internacional y en la historia universal. Dicha particularización conlleva cierta falta de ajuste entre lo que el Estado representa como individuo y lo que la Idea reclama. Y cuando, a la larga, el conflicto se agudice, se originará de nuevo una contraposición que terminará provocando el hundimiento de sus extremos. Pero, de acuerdo con la lógica hegeliana, la existencia del conflicto indica que hay una realidad que puja por salir a la luz o, lo que es lo mismo, que está reclamando ser pensada. En este caso, se trata de la insatisfacción del sujeto o, también, de las limitaciones de lo político para dar cumplimiento a los anhelos de realización personal de los individuos. Como respuesta a lo anterior, los jóvenes amigos de Tubinga habían llegado incluso a elaborar una suerte de utopía postestatal. Y, aunque aquella solución ya no convenza al Hegel maduro, eso no significa que el problema de fondo no tenga que ser abordado.

Parece que el espíritu de la *pólis* solo podría ser revitalizado –con las mermas inevitables– en el Estado-Idea moderno. Pero las fuerzas disidentes no se dejan agrupar sin más en esa nueva residencia ética. Lo que sucede con ellas es que tienden a convertir su insatisfacción en el ideal que se proyecta, como un deber ser (un *Sollen*) insatisfecho, hacia un más allá incierto. No obstante, la lógica del espíritu muestra que hay una salida a la alternativa diabólica que se plantea entre la objetivación y la utopía. La reflexión autosuprimida produce el concepto y, más tarde, la Idea absoluta. ¿Y acaso, en el ámbito que configura esta, no tiene que parecer toda realidad ideal, afectada incluso por un cierto desvanecimiento de su consistencia, de su constitución?

Visto así, el Estado tampoco constituye toda la verdad[86], puesto que no representa la última instancia... Hay que tener en cuenta que, de acuerdo con el orden sistémico, a la esfera del espíritu objetivo le sigue aún la del espíritu absoluto. Y este puede ser concebido precisamente como el lugar para cualquier evaluación de lo existente, un regreso a sí de carácter espiritual que deje de lado los puntos de vista (unilaterales) de la mera conciencia y de la simple afirmación o entrega a la realidad ya constituida.

Pese a ello, lo anterior no basta para disipar del todo la sombra escéptica que pende sobre el sistema hegeliano y su concepción de la verdad. Tal duda podría ser formulada como sigue: ¿podría servir el espíritu absoluto de instancia crítica?, ¿no representaría, por el contrario, la forma más elaborada de un constatar y asentir? ¿Cabe la posibilidad de situar –lógicamente hablando– a un sujeto-individuo desa-

86 La verdad sin más, en el sentido que tiene esta adjetivación en Theunissen (1980).

fecto en la posición del espíritu absoluto, o eso resulta impensable y contradictorio? Es cierto que el comprender absoluto comporta aceptar la identidad del sistema; por ejemplo, que el individuo *es* Estado. ¿Pero no sería necesario reconocer asimismo que, en la medida en que aquella se someta a revalidación, el pensar se verá forzado a distanciarse de la verdad establecida?

Hegel concibe la realidad política –de igual modo que la lógica– bajo la forma de un proceso en el que el comienzo tiene que mostrarse como el principio. Esto significa que el contenido debe tender a la verdad, desarrollando el concepto que le conviene. En el caso de la política (o del derecho), se trata de que la voluntad inmediata despliegue su propio sentido intrínseco como Estado, historia universal e Idea absoluta. Para ello, la reflexión habrá de dejar atrás el proceder limitado y abstracto, sublimando lo accidental en un relato que lo explique como momento de un curso inexorable. Sin embargo, el Estado concreto se halla también abierto al acontecer variado en la historia universal[87].

Hegel ha ideado un sólido expediente para concebir lo posible en lo real y para entenderlo además como obra efectiva. Pero tiene forzosamente que pagar un alto precio: el desconocimiento, en último término, de la individualidad (histórica). La cuestión de lo individual queda, pues, aun pendiente. Hegel es capaz de pensar la esencia de la voluntad libre en la forma de constitución política; y ello representa un importante rendimiento. Pero otra cosa es comprender la individualidad de los individuos así como su potencia de juego, su fuerza disolvente.

87 No obstante, también es verdad que, en tanto que universal, es poco *historia*. El invento de una *Weltgeschichte* proyecta de nuevo la sombra de lo ya prescrito sobre el desencaje característico de lo histórico-individual.

El espíritu objetivo representa el reino de la finitud, del cual no se ha eliminado por completo lo accidental, la deriva histórica. Y un orden sometido a los embates de la contingencia significa que se halla expuesto a la individualidad. De ahí que haber pensado la disposición y estructura de lo político como una *Aufhebung* del carácter negativo de lo individual en una comunidad de reconocimiento resulte insuficiente. Pues a cada configuración posible le habrá de seguir enseguida algún movimiento de disidencia. Lo que nos envía de regreso al enfrentamiento entre el poder del espíritu y el poder el sujeto, que puede formularse así: ¿tiene que someterse el todo a los vaivenes de la subjetividad?, ¿puede el sujeto afianzar su conciencia y libertad, evolucionar y formarse fuera del abrigo de una constitución? Y es justamente en el momento en que los propios individuos se ven perjudicados a causa de la reclamación de su derecho cuando una filosofía del espíritu se vuelve más necesaria que nunca. Entonces el concepto de un sujeto *asumido* en el espíritu, es decir, renacido bajo una nueva forma de soltura, cobra enorme relevancia.

El espíritu absoluto, no la última parada, sino más bien la esfera más comprensiva; constituye la expresión de la libre independencia, es decir, del *freie Macht*. Por ello su absolutidad consiste precisamente en que no solo se configura sino que puede también soltarse e ir más allá de cada configuración (comunidades, instituciones, leyes) que respeta y, por eso mismo, asume críticamente. Lo anterior es algo que, por lo demás, ya se ha puesto en marcha como movimiento de la historia. Pero la presentación estética, la interioridad religiosa y el pensamiento filosófico pueden aún escribir algunas páginas más. No obstante, ninguna de estas tres formas se parece al simple soltarse de la subjetividad inmediata del que se ha venido hablando. Porque ahora se trata de la

manifestación sensible, de la conciencia y del pensar de lo absoluto mismo. Así pues, del máximo poder *posible*: el exhibirse de lo absoluto (*die Auslegung des Absoluten*).

El espíritu absoluto constituye no solo la realidad o *Existenz* del espíritu, sino también su transparencia subjetiva. Hegel lo ve como una consumación y, de ese modo, como una especie de cielo en el que eternamente se reflejan, en identidad plena, el ser y la conciencia, la acción y el acto. Se trata de la entelequia, donde reina, más que el reconocimiento, la total transparencia y se descansa al fin de la inquietud dialéctica (sin que eso signifique la cesación de toda actividad, ya que aquí se trata justamente de la vida). Puesto que él habla de religión (un *religare* infinito), lo anterior podría interpretarse como una suerte de paraíso. Sin embargo, esto resulta difícil de digerir para nuestra mente tardomoderna. Si el espíritu absoluto incluye la conciencia y la libertad, ¿no habría que entenderlo como el momento contrafáctico que hace las veces de instancia crítica? Pero entonces el espíritu absoluto representaría algo parecido a un ideal del espíritu. Y este, como sabemos, apunta más allá, lo que significa que no constituye aún una realidad plenamente desarrollada, una entelequia. Aquí hay, pues, una dificultad.

La esfera absoluta representa la manifestación de una reflexividad no parcial, de una conciencia que se concreta como figura estética, como interioridad refleja de carácter religioso o como saber filosófico. En todo caso, se trata del *para sí* realizado: «el espíritu solo es espíritu en tanto es *para* el espíritu» (*Enz* § 564). Únicamente esto justifica ya la noción de la eticidad moderna como reconocimiento espiritual. Este constituye el elemento en el que el espíritu puede completarse. Aquí encuentra su casa propia. Y, sin embargo, en tanto que es espíritu, él la trasciende, puesto que su fin y hábitat último se hallan en lo universal e incorpóreo.

La posibilidad de sustraerse al mundo de la eticidad, con la soltura que es propia del artista, del monje o del filósofo, confiere al espíritu el germen de un poder de la última palabra. Bajo esta forma, el individuo que ha llegado a realizarse como ciudadano no renuncia a su libertad verdadera para la reforma y transformación de lo político-social. Es libre como *verdad* (y la verdad es el objeto de la filosofía: *Enz* § 571). Pero no puede convertirse en la ironía que aniquila todo haber y lo vuelve vano, contingente y caprichoso[88]. Para no verse conducido a la «hueca arbitrariedad», el espíritu crítico debe, pues, renunciar a la unilateralidad de lo subjetivo y mantenerse como aquella forma de pensamiento libre que tiene al mismo tiempo su determinación infinita en el contenido absoluto que está-siendo en y para sí. No otro es el rendimiento del concepto (en sentido especulativo), puesto que conoce el contenido como necesario, y esto necesario como libre:

> Este concepto de la filosofía es la idea que *se piensa*, la verdad que sabe (§ 236), lo lógico, con el significado de que ello es la universalidad *acreditada* en el contenido concreto como realidad efectiva suya. La ciencia ha regresado de este modo a su comienzo, y lo lógico es así su *resultado* como lo espiritual; lo espiritual, a saber, que desde el juzgar presuponente (en el cual el concepto era solo en sí y el comienzo era algo inmediato), o desde el [carácter de] *fenómeno* que tenía lo espiritual en aquel comienzo se ha elevado a la vez a su puro principio como a su elemento (*Enz* § 574).

Así que, de acuerdo con Hegel, el saber del espíritu absoluto no puede ser entendido como *simple* distancia crí-

88 La ironía, «con la aseveración de que está en la cima suprema de la religión y de la filosofía, recae más bien en la hueca arbitrariedad» (*Enz* § 571 obs.).

tica. Significa cumplimiento. Con todo, hay que tener en cuenta que un saber siempre comporta, además, una diferencia –¿implica una reflexión, o esto último vale solo para el entendimiento?–, y esta es la que debe ser pensada. ¿Qué actitud toma el sabio ante los objetos de su saber? ¿Únicamente se le ha reservado la complacencia en la contemplación del orden y despliegue de la reflexión absoluta como un sistema?[89]. Hegel dice que la filosofía aparece como la Idea que se piensa a sí misma y que, de esa forma, configura una reflexión absoluta mediante el encadenamiento de tres silogismos: 1) L(ógica)-N(aturaleza)-E(spíritu); 2) N-E-L; 3) E-L-N[90]. Pero la pregunta persiste. ¿Se trata solo de una transparencia celestial, del poder casi divino de quien ha logrado una perspectiva omnicomprensiva (por paradójica que esta pueda resultar a fin de cuentas)?

Un caso del espíritu absoluto que deja ver cómo funciona este es el del arte y su poder, que se halla relacionado con la capacidad de hacer patente algo en su verdad[91]. Esto

89 «El *juzgarse* [o partirse originario] de la idea en los dos fenómenos (§ 575/6) determina a estos como manifestaciones *suyas* (de la razón que se sabe [a sí misma]) y en ella se junta que es la naturaleza de la cosa, (el concepto,) la que se mueve adelante y desarrolla, y [que] este movimiento es igualmente la actividad del conocer, la idea eterna que está-siendo en y para sí, [que] se actúa eternamente como espíritu absoluto, [se] engendra y [se] goza» (*Enz* § 577).

90 Cf. *FA: 111*. «... es la naturaleza misma la que se supera y asume hasta llegar a espíritu. Después, este primer espíritu finito se sabe en su finitud como su negativo y deviene espíritu absoluto. La esfera del arte, con ello, se eleva por encima del ámbito de la naturaleza y del espíritu finito, sin ubicarse tampoco en lo lógico, donde el pensamiento se desarrolla como pensamiento para sí: no es [tampoco] uno de los fines y hechos del espíritu finito, sino que pertenece esencialmente al ámbito absoluto».

91 «La verdad existe sola y primeramente como la oposición resuelta, como la contradicción reconciliada. Lo que en la filosofía se muestra es que la oposición está siempre resuelta; y en todo caso, eso es algo que para el buen entendedor solo viene resuelto en la filosofía. Cuando se declara la perspectiva de la moralidad como fin último del arte, se dice con ello algo trivial, indetermi-

significa que rige destacadamente, en medio de todo mostrar, la Idea misma o lo absoluto. Hacer patente abre la posibilidad de mirar; y en un mirar adecuado se faculta uno para ver más allá, lo cual, por su parte, pone en condiciones de superar la inmediatez de lo dado. No se depende entonces de la cosa particular (¿hay, no obstante, dependencia del acto estético?).

En realidad, tampoco en la estética se sienta una tesis; es decir, no se impone un sentido como obligatorio. ¿Qué sucede, pues? Lo que se ha dicho: poner al descubierto la cosa para un ulterior trato con ella. Lo que se pregunta aquí, en definitiva, es ¿quién puede en la estética?, ¿la idea como espíritu superado, que trasciende la inmediatez de la presentación sensible, o la letra, el significante, que se resiste a ser idealmente deglutido? La obra de arte resulta, en todo caso, *polémica*. Ofrece resistencia a la reducción conceptual y, al hacerlo, proyecta nuevas ideas –siempre para la imaginación y el genio, nunca como tesis probadas–.

Pero el arte presenta además una forma necesariamente limitada. Hegel lo ve como la expresión del espíritu de *un* pueblo, que se concreta en una cierta singularidad de la figuración. Ello significa que tiende siempre a ser trascendido. De hecho, la mediación intuitiva y sensible (*FA*: 97)[92] de la Idea resultará enseguida insuficiente, puesto que la realidad sensible no es la realidad para la filosofía. En el sentido del espíritu, únicamente es verdadero lo en y para sí.

nado. Concebida totalmente es su profundidad, esta es la perspectiva de la contradicción no resuelta en general; por encima de esta perspectiva hay que poner la de la oposición que se resuelve, que se reconcilia; y ello es, aquí, la afirmación de que el fin último del arte es exponer el fin último absoluto» (*FA*: 79).

92 «... el arte expone la idea mediante la apariencia, mediante ilusión...» (*FA*: 97).

«Lo verdadero en el presente sensible son los poderes que hay en ello, lo espiritual, lo ético; estos poderes eternos universales son los que se exponen a través del arte» (*ibidem*); y justamente por ello, «lo que en el arte significa apariencia es que la realidad cotidiana está superada-asumida» (*ibidem*).

El arte presenta la Idea según una figura intuida, dotándolo de existencia histórica, y por eso limitada. Esa es la manera en que las obras forman parte de *una* cultura, y aparecen en la historia, en *una* época. A esto es a lo que Hegel, según vimos, denomina el ideal (la unidad de lo sensible y lo espiritual), que constituye, por tanto, el modo de presentación específico del arte[93]. A través de él, se transforma lo dado en objeto del espíritu, pues, como dice Hegel, lo espiritual no está contenido en la vida ordinaria, «como en cambio lo introduce un gran artista en sus fisionomías» (*FA*: 127). De esa manera, el arte «elimina toda indigencia de la vida exterior, de la existencia». Al liberarlo de las contingencias naturales, conduce lo real hasta la idealidad: «el artista hace aparecer a la idea en la realidad» (*ibidem*). Pero este ideal resulta insuficiente para la concepción racional moderna. El arte se halla, pues, sometido a una importante limitación:

> Esta deficiencia consiste precisamente en que se toma por objeto la idea absoluta en forma sensiblemente concreta, de manera que lo concreto espiritual aparece [en] una forma sensible, mientras que la idea en su verdad existe únicamente en el espíritu (*FA*: 105).

93 «La idea para sí es lo verdadero como tal en su universalidad: el ideal es la verdad en su realidad efectiva, al mismo tiempo en la determinación esencial de la subjetividad» (*FA*: 99).

Lo que debe venir finalmente a presencia no es el ideal, sino la Idea. Y esta última significa la unidad del concepto y la *realitas* en general, el concepto realizado. Si esto no logra convertirse en el rendimiento específico de la representación estética, entonces el espíritu debe pasar por encima de ella. Lo anterior constituye la célebre tesis del fin del arte. Cuando emerge lo espiritual como espiritual, el ideal se torna libre e independiente en él mismo. En la medida en que el espíritu llega a ser para sí, se libera de la forma sensible. Eso significa que lo sensible le resulta algo indiferente y efímero, «y el ánimo, lo espiritual como espiritual, pasa a ser el significado de lo sensible» (*FA*: 105). Esto sucede ya en el tercero de los niveles artísticos (forma artística simbólica, forma artística clásica, forma artística romántica), el romántico, que constituye lo moderno, el ámbito de la configuración subjetiva. Allí se va preparando el fin del arte.

Lo que se aprecia en este movimiento del espíritu es, por tanto, un poder que libera. En una de sus primeras elaboraciones, como la que tiene lugar, por ejemplo, en el arte de los griegos, sucede ya que lo universal es captado en la forma de algo que tiene una concreción en sí mismo. Sin embargo, se opone aún a lo particular. Eso significa que, incluso habiéndose determinado como lo divino, no posee verdadera autonomía. En esa forma de representar falta la subjetividad: «La verdadera autonomía, en tanto que debe ser verdaderamente concreta, tiene que tomarse como unidad de lo general y lo individual» (*FA*: 135). Y, como sabemos, esa subjetividad terminará desbordando el continente en el que tuvo su nacimiento, para dar paso a la autonomía abstracta de la persona, tal como sucede en el mundo moderno. Hegel confrontará siempre a aquella con la autonomía heroica, cuyo sentido es más ideal, «ya que ahí no se pone únicamente a la persona como sujeto formal, sino al

mismo tiempo al sujeto como ideal con su relación familiar» (*FA*: 143).

El conflicto que envuelve el nacimiento del individuo ha sido representado en una de las formas más genuinas y excelsas de la antigüedad griega: la tragedia. En *Antígona*, por ejemplo, la puesta en escena de la fractura que tiene lugar en la sustancia ética se muestra al final como «el poder sobre la escisión» (*FA*: 527). La potencia ética misma se pone aquí en juego[94], y en su desarrollo se genera un sentimiento de compasión ante lo negativo (la desgracia). Pero también –dice Hegel– ante lo afirmativo del individuo, puesto que este muestra su identidad (problemática) con la potencia ética. Lo trágico es la caída de un individuo insigne. Y lo que interesa es la lucha de una gran individualidad con el destino. En la tragedia lo ético aparece como el suelo sobre el que descansa la vida de los hombres, pero también a partir del cual se impulsarán en un salto hacia la soltura[95]. De ahí que Hegel indique que lo ético se desarrolla hasta llegar a una escisión. Y esta se produce como resultado de aquel actuar, pero asimismo del empeño opuesto que pretende conservar lo antiguo. Ambos afirman sus derechos (éticos): «la acción (...) tiene siempre diversos intereses; lo presente, lo que se afirma, es [un] interés, y lo que debe obrarse es también un interés, y si ambos son figuras esenciales lo [son] únicamente en tanto que éticos, con derechos especiales» (*FA*: 533). Las potencias que se oponen en *Antígona* son la familia y el Estado. La familia constituye el *êthos* natural (que

94 «Lo ético, lo activo de una acción [es la base genuina de la tragedia]. Lo ético debe llegar a imponer su derecho, a ser ético en su justicia eterna» (*FA*: 531).

95 «[En la tragedia antigua], el acontecer está determinado por la divinidad del sujeto; la divinidad subjetiva actúa, y por eso la exterioridad viene expuesta como determinada por ella. [Ésta es] la determinación fundamental de la tragedia antigua» (*ibidem*).

se halla presente como amor filial). Como consecuencia del surgimiento de la reclamación individual, ella se encontrará enfrentada con «lo ético consciente, leyes [que] se realizan efectivamente en la existencia». La base de esta colisión era denominada *páthos* por los griegos. Y Hegel puntualiza: «no es pasión, sino potencia ética, de la cual el individuo es la actividad formal» (*FA*: 535).

Así pues, la tragedia y la religión del arte muestran, bajo la forma de una realización ideal, la sustancia ética de su mundo concretada en su máxima belleza expresiva, pero también el *páthos* trágico que la desgarraba:

> La religión fue antes una religión del arte que del espíritu, el hombre captó antes lo verdadero de modo sensible; y precisamente en la medida en que el hombre ha conocido el espíritu en modo verdadero, se ha hecho patente que aquel temprano órgano de exposición, la manifestación de lo divino en forma sensible, ya no se halla adecuada al verdadero contenido que es el espíritu. Aquí radica entonces el fundamento determinado [la razón precisa] de por qué el arte ya no tiene en nosotros el interés absoluto para sí. Ha sido en parte el cristianismo en general, en parte el protestantismo, los que han reconducido el contenido de la divinidad hacia su verdad, hasta su espiritualidad, y han llevado a una conciencia más fuerte de la inadecuación del elemento sensible. (*FA*: 115)

En el arte antiguo, a lo divino se le otorgó la representación sensible, sobre todo en la tragedia. Pero para los griegos no se trataba de extraer la sustancia racional de aquella representación, sino de permitir el libre despliegue del sentido en la forma bella: «en la religión [griega] no hay ninguna instrucción, la enseñanza suprema estaba en las fiestas,

en el drama» (*FA*: 531). Sin embargo, esto constituye para nosotros una forma «muy ocasional, superflua». Ahora lo que se dirime es el asunto de la manifestación moderna del espíritu absoluto tras el fin del arte. De manera diferente a lo que sucedía en el mundo antiguo, en la modernidad lo racional aparece como algo concebible para todos. La razón supera al arte; expresado con los términos hölderlinianos: la *claridad de la presentación* se impone al *fuego del corazón*[96]. El arte expresa la ligazón ética. La razón moderna la repone en su derecho. Pero, ¿la repone de hecho? ¿Es posible dicha reposición? ¿Constituye esto un poder?

El ideal se realiza modernamente a través de la creación propia de un individuo (el genio) o de una comunidad, es decir, como obra de arte. El genio es aquel que configura intuitivamente aquello que sería logrado históricamente en el trabajo de la totalidad; representa, pues, al espíritu en su ejercicio singular. De esa manera, se encuentra próximo al individuo histórico-universal. Ambos apuntan a la Idea mediante su insistencia en la más radical individualidad. Gracias a ello, el genio es capaz, por ejemplo, de poner en suspenso la determinación común, de liberar, lo que representa la forma más genuina de un poder. La intervención

96 «Al no ser ya este tipo de vitalidad el predominante y, por tanto, no poder alcanzarse ya la satisfacción de nuestro ánimo en objetos que nos representen esa vitalidad, puede decirse que el *punto de vista de aquella cultura donde el arte alcanza un interés esencial, ya no es el nuestro*. El arte ya no procura a nuestra necesidad espiritual la satisfacción que en el arte buscaron otros pueblos en otros tiempos, y solo en él encontraron. Por ello, nuestros intereses se depositan más en la esfera de la representación, y el modo y manera de satisfacer los intereses exige más bien reflexión, abstracción, abstractas representaciones generales como tales. Con esto, la posición del arte en la vitalidad de la vida ya no es tan elevada; la representación, la reflexión o el pensamiento son lo predominante, y por ello nuestra época está incitada primordialmente a las reflexiones y el pensamiento sobre el arte» (*FA*: 63).

del espíritu produce un objeto en el que tiene lugar un reconocimiento de sí; pero este no señala los rasgos idénticos e inamovibles, sino aquello que puede llegar a configurarse a partir de lo que hay[97]. Lo posible en el ser, tal cosa representa el rendimiento del arte. La obra de arte procede del espíritu, su naturaleza es espiritual.

Pero, en lo que respecta a lo político, hay que preguntar también lo siguiente: ¿supera el arte al Estado? ¿Qué hace el arte a este respecto?, ¿acaso no ha sido empleado sistemáticamente como una forma en la que el propio poder político venía a presencia mostrado su majestuosidad? Y, no obstante, todo representar requiere para ser llevado a cabo de un distanciarse del objeto sin el cual resulta imposible comprenderlo. El arte lo re-presenta y, en un mismo acto, toma distancia[98]; y por esa ínfima grieta puede surgir la esencia misma de la cosa y, simultáneamente, iniciarse la reflexión crítica. En este punto, el arte conduce a la filosofía.

Esta capacidad de abordar el objeto sin dependencia es lo que cabría entender como el poder libre que le corresponde al espíritu absoluto. En el fondo, dicho poder coincide con el del sujeto (que libera en su ser y, de esa manera, lo trans-forma), aun cuando se trate, como ya sabemos, de un sujeto no limitado, *aufgehoben*. El sujeto formado se ha convertido en un poderoso elemento político y espiritual, es más: absoluto (¡esta es la lección que se sigue de la filosofía hegeliana!).

Los rasgos definitorios de este poder libre del espíritu tienen que ver con esa capacidad subjetiva. Pone libremente

97 «En el objeto espiritual, el derecho, la virtud, etc., el objeto no es del tipo que sus determinaciones estén tan universalmente fijadas que se pueda tomar esta o aquella determinación como inmediatamente admitida» (*FA*: 51).

98 Véase como ejemplo *La familia de Carlos IV* de Goya.

lo real en su ser y, de ese modo, desata sus posibilidades (para configurarse y ser presentado). Libera al sujeto como sujeto, es decir, de las ataduras propias de la inmediatez tanto interior como exterior. De esa manera, puede preservar siempre la soltura sin la cual no se lograría alcanzar el punto de vista genuinamente subjetivo. Asimismo, convierte el sistema –un encadenamiento necesario– en una lógica de la libertad.

El del espíritu es, pues, un poder que trasciende la potencia particular de las formas determinadas de la vida, que tienden a persistir en el estado, más o menos, estable en el que se encuentran. No otra cosa es lo que se ha entendido siempre como la superioridad del arte, de la conciencia o de la razón. Y esta excelencia, como decía Hegel en *Enz.* § 571, no se hace patente a través de la ironía del razonar común del entendimiento, sino mediante alguna forma de saber rememorativo (de un *Andenken des Seins*) en el que el individuo humano llega a hacerse cargo de la lógica de la cosa misma, pero manteniendo activa la fuerza necesaria para liberar lo que es y disponerlo en su ser. En esto consiste la preeminencia del sujeto que ha alcanzado la cima del espíritu. Él se sabe entonces vinculado de manera esencial al objeto de su pensamiento o de su voluntad. Y lo que decimos no tiene que ver con propiedad alguna de la naturaleza, sino más bien con el movimiento, la inquietud, la vitalidad, que corresponden a la dimensión efectual en la que se labra y confirma el poder del espíritu: este, en su elaboración rememorativa, se ve compelido a re-describirse a sí mismo una y otra vez (Rorty: 1991). En tanto que busca la claridad de la Idea, debe evaluar y reflexionar, con lo que se cumple en el curso de un diferir que lo hace aparecer como historia; y, de esa forma, se encuentra siempre más allá de cualquier cosificación.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Hegel

Hegel, G.W.F. (1968 ss.): *Gesammelte Werke*. Meiner. Hamburgo.
Hegel, G.W.F. (1986): *Werke (in 20 Bd.)*. Suhrkamp. Frankfurt.

Abreviaturas utilizadas

GW	*Glauben und Wissen*. Gesammelte Werke 4. Meiner. Hamburgo, 1968.
FE	*Philosophie des Geistes*, Jenaer Systementwürfe III. Gesammelte Werke, Band 8. Meiner. Hamburgo, 1976.
FR	*Filosofía real*. FCE. Madrid, 2006.
DS	*Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y Schelling*. Alianza. Madrid, 1989.
Fen	*Fenomenología del espíritu*. FCE. Madrid, 1981.
WdL I	*Ciencia de la Lógica, vol. I*. Abada. Madrid, 2011.
WdL II	*Ciencia de la Lógica, vol. II*. Abada. Madrid, 2015.
Enz	*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Alianza. Madrid, 2005.
PhR	*Fundamentos de la filosofía del derecho*. Libertarias / Prodhufi. Madrid, 1993.
FH	*Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*. Akal. Madrid, 2005.

VGPh I *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 1. Werke 18.
VGPh II *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 2. Werke 19.
VÄ I *Vorlesungen über Ästhetik I*. Werke 13.
FA *Filosofía del arte o estética (verano de 1826)*. Abada. Madrid, 2005.

Las referencias a las lecciones sobre la Filosofía del Derecho, impartidas por Hegel a lo largo de distintos años, aparecen citadas, siguiendo a Ilting, como sigue:

Rph I: 1817/18
Rph II: 1818/19
Rph III: 1819/20
Rph IV: 1821/22
Rph V: 1822/23
Rph VI: 1824/25
Rph VII: 1831

2. Bibliografía secundaria

AMENGUAL COLL, G. (1998): «Individualismo y comunitarismo en la Filosofía del Derecho de Hegel». En: Álvarez Gómez, M./Paredes Martín, C. (eds.): *Razón, libertad y estado en Hegel*. I Congreso Internacional (5-9 de mayo de 1998). Sociedad Española de Estudios sobre Hegel.
ARENDT, H. (1997): *¿Qué es la política?* Paidós. Barcelona.
ARISTÓTELES (1988): *Política*. Gredos. Madrid.
AVINERI, S. (1972): *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge University Press. Cambridge.
BERLIN, I. (1996): *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza. Madrid.
BRANDOM, R. B. (2002): *La articulación de las razones (una introducción al inferencialismo)*. Siglo XXI. Madrid.
— (2015): *Wiedererinnerter Idealismus*. Suhrkamp. Berlín.

CONSTANT, B. (1989): *Escritos políticos*. Centro de estudios constitucionales. Madrid.
CUARTANGO, R. (2005): *Hegel: filosofía y modernidad*. Montesinos. Barcelona.
— (2016): *Tal vez no tan sujeto... El individuo, las reglas de juego y lo político*. Genueve Ediciones. Santander.
DUQUE, F. (1990): *Hegel. La especulación de la indigencia*. Granica. Barcelona.
— (1998): «Pensando en libertad las razones de Hegel». En: Álvarez Gómez, M./Paredes Martín, C. (eds.): *Razón, libertad y estado en Hegel*. I Congreso Internacional (5-9 de Mayo de 1998). Sociedad Española de Estudios sobre Hegel.
DÜSING, K. (1976): *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Hegel-Studien Beiheft 15. Bouvier.
FRANK, M. (1994): *El dios venidero (lecciones sobre la Nueva Mitología)*. Ediciones del Serbal. Barcelona.
— (2004): *Dios en el exilio (lecciones sobre la Nueva Mitología)*. Akal. Madrid.
FULDA, H. F. (1982): «Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie». En: Henrich, D./ Horstmann, R.-P. (eds.): *Hegels Philosophie des Rechts*. Klett-Cotta. Stuttgart, págs. 393-427.
— (1992): «Die Entwicklung des Begriffs in Hegels Rechtsphilosophie». En: Angehr/Fink-Eitel/Iber/Lohmann (eds.): *Dialektischer negativismus*. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag. Suhrkamp. Frankfurt, págs. 304-322.
GUZZONI, U. (1963): *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels «Wissenschaft der Logik»*. Alber. Friburgo/Múnich.
HABERMAS, J. (1989): «Hegel: el concepto de modernidad». En: *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Madrid, pp. 37-61.
HALBIG, Ch. / Quante, M. / Siep, L. (eds.) (2004): *Hegels Erbe*. Suhrkamp. Frankfurt.
HAN, BYUNG-CHUL (2005a): *Hegel und die Macht (Ein Versuch über*

die Freundlichkeit). Wilhelm Fink Verlag. Múnich.
— (2005b): *Was ist Macht?* Reclam. Stuttgart.
HENRICH, D./HORSTMANN, R.-P. (eds.) (1982): *Hegels Philosophie des Rechts*. Klett-Cotta. Stuttgart
HENRICH, D. (1983): «Vernunft in Verwirklichung». Introducción del editor de *Hegels Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Suhrkamp. Frankfurt, 1983, págs. 9-39.
HOBBES, T. (1983): *Leviatán*. Editora nacional. Madrid.
HÖLDERLIN, F. (1944): *Sämtliche Werke* 4,1. Cotta. Stuttgart.
— (1961): *Urteil und Sein*. Sämtliche Werke 4,1. Kohlhammer. Stuttgart.
— (1983): *Ensayos*. Hiperión. Madrid.
HONNETH, A. (2001): *Leiden an Unbestimmtheit (Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie)*. Reclam. Stuttgart.
— (2010a): *Das Ich im Wir (Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp. Berlín.
— (2010b): «Das Reich der verwirklichten Freiheit (Hegels idee einer 'Rechtsphilosophie'»). En: *Das Ich im Wir (Studien zur Anerkennungstheorie)*. Suhrkamp. Berlín, págs. 33-48.
— (2014): *El derecho de la libertad (esbozo de una eticidad democrática)*. Katz. Madrid.
HYPPOLITE, J. (1974): *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*. Península. Barcelona.
— (1975): «Der Hegelsche Staatsbegrif und seine Kritik durch Karl Marx». En Riedel, M. (Hrg.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. 2. Suhrkamp. Frankfurt, págs. 441-461.
ILTING, K. H. (1989): «La estructura de la 'Filosofía del Derecho' de Hegel». En: AA.VV.: *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, págs. 67-92.
JAESCHKE, W. (2003): *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*. Stuttgart/Weimar.

JAMME, C. / SCHNEIDER, H. (eds.) (1984): *Mythologie der Vernunft (Hegels 'ältestes Systemprogramm' des deutschen Idealismus)*. Suhrkamp. Frankfurt.
KANT, I. (1984): «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita». En: *Filosofía de la historia*. F.C.E. Madrid, págs. 39-65.
KERVÉGAN, J. F. (2007): *Hegel, Carl Schmitt (Lo político: entre especulación y positividad)*. Escolar y Mayo. Madrid.
KOJÈVE, A. (1982): *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel [Introduction a la lecture de Hegel]*. Editorial la Pleyade. Buenos Aires.
MARCUSE, H. (1972): *Razón y revolución*. Alianza. Madrid.
MARTÍNEZ MARZOA, F. (1995): *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Visor. Madrid.
— (2008a): *El concepto de lo civil*. Ediciones Metales Pesados. Santiago de Chile.
— (2008b): «El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea». En: Duque, F. (ed.): *Heidegger. Sendas que vienen*. Círculo de Bellas Artes. Madrid, págs. 67-81.
MARX, K. (1986): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Reclam jun. Leipzig.
MCDOWELL (2015): «Das apperzeptive Ich und das empirische Selbst: Eine unorthodoxe Lesart von 'Herrschaft und Knechtschaft' in Hegels *Phänomenologie*». En: *Die Welt im Blick (Aufsätze zu Kant, Hegel und Sellars)*. Suhrkamp. Berlin.
MENKE, C. (1996): *Tragödie im Sittlichen. (Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel)*. Suhrkamp. Frankfurt.
MILL, J. S. (2013): *Sobre la libertad*. Alianza. Madrid.
MOYAR, D. (2004): «Die Verwirklichung meiner Autorität: Hegels komplementäre Modelle von Individuen und Institutionen». En: Halbig, Ch./Quante, M./Siep, L. (Hgs.) (2004): *Hegels Erbe*. Suhrkamp. Frankfurt, págs. 209-253.
PIPPIN, R. (2005): *Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne*. Campus Verlag. Frankfurt/Nueva York.

QUANTE, M. (2010): *El concepto de acción en Hegel*. Anthropos. Barcelona.
— (2011): *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Suhrkamp. Frankfurt.
RAWLS, J. (1996): *El liberalismo político*. Crítica. Barcelona.
RICOEUR, P. (1996): *Sí mismo como otro*. Siglo XXI. Madrid,
RIEDEL, M. (1969): *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Suhrkamp. Frankfurt.
— (1970): *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*. Luchterhand. Neuwied y Berlín.
— (ed.) (1975): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Suhrkamp. Frankturt.
— (1989): «El concepto de la 'sociedad civil' en Hegel y el problema de su origen histórico», en: *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1989, págs. 195-222.
RIPALDA, J. M. (1993): *Comentario a la Filosofía del espíritu de Hegel*. FCE. Madrid.
RITTER, J. (1965): *Hegel und die französische Revolution*. Suhrkamp. Frankfurt.
— (1989): «Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana», en: VV.AA: *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, págs. 143-169.
RORTY, R. (1991): *Contingencia, ironía, solidaridad*. Paidós. Barcelona.
ROSENZWEIG, F. (2010): *Hegel und der Staat*. Suhrkamp. Berlín.
RUDA, F. (2011): *Hegels Pöbel (Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie des Rechts)*. Konstanz University Press. Constanza.
SAFRANSKI, R. (2009): *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Tusquets. Barcelona, 2009.
SIEP, L. (1981): «Kehraus mit Hegel? Zur Ernst Tugendhats Hegelkritik». En: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35, págs. 518-531.

— (1982): «Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'». En: Henrich, D./ Horstmann, R.-P. (Hrsg.): *Hegels Philosophie des Rechts*. Klett-Cotta. Stuttgart, págs. 255-276.
— (2000): *Der Weg der Phänomenologie des Geistes (Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und «Phänomenologie des Geistes»)*. Suhrkamp. Frankfurt.
— (2010): *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. Wilhelm Fink. Padeborn.
STEKELER-WEITHOFER, P. (2005): *Philosophie des Selbstbewußtseins (Hegels System als Formalanalyse von Wissen und Autonomie)*. Suhrkamp. Frankfurt.
TAYLOR, C. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. FCE. México.
THEUNISSEN, M. (1970): *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. De Gruyter. Berlín.
— (1980): *Sein und Schein*. Suhrkamp. Frankfurt.
— (1982): «Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts». En: Henrich, D./ Horstmann, R.-P. (Hrsg.): *Hegels Philosophie des Rechts*. Klett-Cotta. Stuttgart, págs. 317-381.
TÖNNIES, F. (1979): *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie [1887]*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
TUGENDHAT, E. (1993): *Autoconciencia y Autodeterminación*. F.C.E. Madrid.
VV.AA. (1989): *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid.
WEBER, M. (1992): *Politik als Beruf*. Max Weber Gesamtausgabe, Band I/17. Mohr Siebeck. Tubinga.
— (2016): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Max Weber Gesamtausgabe, Band I/18. Mohr Siebeck. Tubinga.
WEIL, E. (1970): *Hegel y el Estado*. Ediciones Nagelkop. Córdoba (Argentina).

ÍNDICE